Kata Pengantar:

Dr. H. Marjoko Idris, M.Ag.

Dosen Magister Bahasa dan Sastra Arab, Fakultas Adab dan Ilmu Budaya,
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

PEMIKIRAN TOKOH-TOKOH BAHASA ARAB

Muhammad Alghiffary | Moh. Ali Qorror Al-Khasy | Isnaini Rahmawati
Minan Nuri Rohman | Muhammad Dedad Bisaraguna | Nur Huda
Ihsan Sa'dudin | Moh. Syarif Hidayatullah | Nasrun Salim Siregar
Abdul Mujib | Mas Tajuddin Ahmad

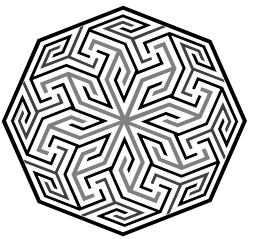
TRUSSMEDIA GRAFIKA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJOGO

YOGYAKARTA – INDONESIA

Pemikiran
Tokoh-Tokoh Bahasa Arab



all rights reserved

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang

Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Ayat 3 dan 4
Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014

1. Setiap orang yang dengan tanpa hak dan/ atau tanpa izin Pencipta dan pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hal ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan / atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/ atau pidana denda paling banyak Rp 1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
2. Setiap orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

Pemikiran
Tokoh-Tokoh Bahasa Arab

Muhammad Alghiffary
Isnaini Rahmawati
Moh. Ali Qorror Al-Khasy
Minan Nuri Rohman
Muhammad Dedad Bisaraguna
Nur Huda
Ihsan Sa'dudin
Moh. Syarif Hidayatullah
Nasrun Salim Siregar
Abdul Mujib
Mas Tajuddin Ahmad

TRUSSMEDIA GRAFIKA

Copyright © 2018, Muhammad Alghiffary [et. al]

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.
Dilarang memproduksi atau memperbanyak seluruh atau sebagian dari buku ini dalam bentuk atau cara apa pun tanpa izin dari penulis dan penerbit

Pemikiran
Tokoh-Tokoh Bahasa Arab

Penulis:

Muhammad Alghiffary, Isnaini Rahmawati, Moh. Ali Qorror Al-Khasy, Minan Nuri Rohman, Muhammad Dedad Bisaraguna, Nur Huda Ihsan Sa'dudin, Moh. Syarif Hidayatullah, Nasrun Salim Siregar Abdul Mujib, Mas Tajuddin Ahmad

Editor/ Penyunting:

Muhammad Alghiffary

Penyelaras Akhir:

Minan Nuri Rohman

Cover & Layout:
st. Navisah

Penerbit:

Trussmedia Grafika

Jl. Gunungan, Karang, RT.03, No.18
Singosaren, Banguntapan, Bantul, DIY
Phone. 08 222 923 86 89/ WA: 0857 291 888 25
Email: one_trussmedia@yahoo.com

Cetakan I, Desember 2018
xxvi + 214 ; 14 x 20,5 cm
ISBN: 978-602-5747-33-5

KATA PENGANTAR

Linguistik Arab (Kajian Sejarah Ilmu Balaghah)

Oleh : Dr. H. Mardjoko Idris, M. Ag.

A. Pendahuluan

Keberadaan sebuah ilmu tidaklah muncul sekaligus dalam wujudnya yang sempurna dalam satu masa. Sejarah perkembangan beberapa Ilmu pengetahuan memberitahukan kepada kita, bahwa sebuah ilmu mengalami fase sejarah dimana ia muncul, bekembang, dan maju, hingga bisa jadi mengalami kepunahan. Ilmu balaghah sebagai salah satu cabang ilmu dalam bahasa Arab juga mengalami fase kemunculan, perkembangan dan seterusnya. Ilmu balaghah –sekarang ini- memiliki tiga cabang keilmuan yaitu ilmu ma'ani, ilmu bayan, dan ilmu badi'. Ketiga disiplin ilmu tersebut mengalami masa perkembangan, sehingga sampai pada sistematika seperti yang kita kenal sekarang ini.

Kajian sejarah balaghah meliputi tiga aspek, yaitu: (1) aspek Sejarah materi balaghah, meliputi awal kemunculan, tahapan

perkembangan, dan tahapan selanjutnya; (2) aspek tokoh-tokoh yang berjasa dalam ilmu balaghah; dan (3) aspek khazanah tulisan para penggiat ilmu balaghah. Kendatipun ketiga aspek tersebut terpisah satu sama lainnya, namun dalam kajian ilmu balaghah terkadang sulit dipisahkan satu sama lain.

Pemahaman tentang sejarah balaghah sudah semestinya mendapat perhatian dari para pengajar dan pelajar, agar muncul kesadaran bahwa ilmu ini memang bukan disiplin itu yang statis, atau mati sebelum masanya. Ia adalah ilmu yang dinamis, berkembang sesuai dengan situasi perkembangan zamannya. Kesadaran inilah yang dapat menjamin perkembangan ilmu balaghah ini kearah yang lebih maju, tidak mengalami kejumudan atau bahkan kepunahan. Maksud kemajuan di sini adalah kemajuan pada aspek pembelajarannya, cakupan materi yang lebih luas, ataupun aspek penerapan dari ilmu itu sendiri di tengah-tengah masyarakat.

Tulisan yang sangat terbatas ini akan menjawab dua pertanyaan, yaitu Pertama, Bagaimana sejarah perkembangan ilmu balaghah? kedua, siapa yang terilibat langsung dalam sejarah perkembangan ilmu tersebut?

B. Pengertian Ilmu Balâghah

Ilmu Balaghah terdiri dari dua kata, yaitu (*Ilmu*) dan (*balâghah*). kata (*ilmu*) sering dipahami dengan nama suatu bidang keilmuan tertentu, kadang juga dimaknai dengan materi pembahasan dalam kajian suatu disiplin ilmu tertentu, kadang juga dimaknai dengan pemahaman yang dimiliki oleh seseorang

tentang materi dalam bidang keilmuan tertentu. Sedangkan kata (*balâghah*) didefinisikan dalam bahasa yang beragam, antara lain menurut Duktur Mazin al-Mubârak dalam bukunya *al-Mûjiz fî Târîkhil-Balâghah* (p. 19) :

ولاشك أن فى اشتقاق لفظة (البلاعة) من مادة (بلغ) ما يشير الى الوظيفة الأساسية للبلاغة، ذلك أن (بلغ الشئ) يعنى وصل وانتهى، وبلغ الكلام إذا يعنى أنه وصل الى المخاطب وانتهى إليه. والإبلا غ هوالايصال. ويقال :بلغ الرجل إذا صار بليغا. وفى اللسان (رجل بليغ) حسن الكلام فصيحه يبلغ بعبارة لسانه.

Artinya:

Tidak diragukan lagi, bahwa lafadz (*Balâghah*) dari kata (*balagha*), yang berarti (washala) dan (intahâ) atau sampai. *Balagha al-Kalâm* mempunyai pengertian sampainya pengertian (yang disampaikan oleh mutakallin) kepada pendengarnya. Dengan demikian, kata (*al-iblâgh*) semakna dengan kata (*al-îshâl)*. Dikatakan *(balagha ar-rajulu)* jika seseorang itu telah berusia balîgh. Didalam buku (al-Lisân), kata rajulun balîghun memunyai pengertian, seseorang yang baik perkataannya, serta ungkapannya fasih.

Ali jarim dan Musthafa Amin dalam *Balâghatul Wadhihah* :

البلاغة فهي تأدية المعنى الجليل واضحا بعبارة صحيحة لها في النفس أثر خلاب مع ملائمة كل كلام للموطن الذي يقال فيه والأشخاص الذين يخاطبون

Artinya:

Balaghah adalah mengungkapkan makna yang estetik dengan jelas -mempergunakan ungkapan yang benar, mempunyai pengaruh dalam jiwa, serta tetap menjaga relevansi setiap kalimatnya dengan tempat diucapkannya

ungkapan itu, serta memperhatikan kecocokannya dengan pihak yang diajak bicara.

Dr. Abdullah Syahhatah memberikan definisi dengan :

الحد الصحيح للبلاغة في الكلام هو أن يبلغ به المتكلم ما يريد من نفس السامع بإصابة موضع الإقناع من العقل والوجدان

Artinya:

Batasan yang tepat untuk istilah Balaghah dalam sebuah tuturan adalah keberhasilan penutur dalam menyampaikan pesan yang dikehendakinya ke dalam jiwa pendengar (penerima), dengan tepat mengena ke sasaran yang ditandai dengan kepuasan akal dan perasaannya.

Khatib al-Qazwini yang dikutip oleh Prof. Dr. Abdul Fattah Lasyin :

البلاغة هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته

Artinya:

Balaghah adalah tuturan yang fasih, serta kesesuaian antara tuturan tersebut dengan kondisi situasi yang ada.

Dari beberapa definisi di atas, dapat ditarik pengertian bahwa inti dari *Balaghah* adalah menyampaikan suatu pesan dengan menggunakan ungkapan yang fasih, relevan antara lafal dengan kandungan maksudnya, tetap memperhatikan situasi dan kondisi pengungkapannya, menjaga kepentingan pihak penerima pesan, serta memiliki pengaruh yang dalam diri penerima pesan tersebut. Dengan demikian Ilmu Balaghah adalah suatu kajian yang berisi teori-teori dan materi-materi

yang berkaitan dengan cara-cara penyampaian tuturan dengan lafazh-lafazh yang sesuai dengan keadaan atau *muqtadlol hal*.

Dalam kaitannya dengan al-Qurân, ilmu balaghah merupakan salah satu cabang ilmu pengetahuan yang menjadi alat untuk mengungkap kemukjizatan Al-qur'an. Oleh karenanya, ilmu balaghah tersebut berkembang pesat dengan kehadiran al-Quran sebagai mu'jizat Rasul Muhammad yang abadi.

C. Sejarah Perkembangan Ilmu Balâghah

1. Balâghah Pra-Turunnya al-Qurân

Secara historis istilah balaghah muncul belakangan setelah benih-benih ilmu ini telah muncul dengan berbagai istilahnya sendiri. Bahkan, sebelum ilmu tersebut dikenal, esensinya telah mendarah daging dalam praktek berbahasa orang-orang Arab dulu. Berbagai macam pengetahuan manusia, mulai dari ilmu filsafat, seni, dan lainnya telah ada di akal dan lisan manusia dalam kehidupannya jauh sebelum diajarkan dan dikodifikasikan. Tidak terkecuali ilmu balaghah, ilmu yang terkait ketepatan dan keindahan berbahasa ini sebagai sebuah pengetahuan telah menghiasi berbagai perkataan orang Arab, baik dalam puisi maupun prosa, bahkan jauh sebelum Al-Quran turun.

Orang-orang Arab Jahiliyah pra turunnya al-Qur'an telah dikenal sebagai ahli sastra yang kompeten. Mereka mampu menggubah lirik-lirik sya'ir atau bait-bait puisi yang mempesona

yang menunjukkan kesadaran dan keahlian mereka dalam bidang sastra yang bernilai tinggi. Seperti halnya Imri'ul Qais dalam salah satu bait syairnya telah menampakkan keindahan bahasanya melalui penggunaan beberapa gaya bahasa metafor berikut ini:

وليل كموج البحر أرخى سدوله & على بأنواع الهموم ليبتلى

Artinya:

Malam bagaikan gelombang samudra

menyelimutkan tirainya kepadaku

dengan berbagai kesedihan untuk membencanaiku.

Dalam baitnya, Imrul-Qais menggunakan gaya bahasa *tasybih*, yaitu

الدلالة على مشاركة أمر لأمر فى معنى مشترك بينهما، بإحدى أدوات التشبيه المذكورة أو المقدرة المفهومة من سياق الكلام. للتشبيه أربعة أركان المشبه والمشبه به و أداة التشبيه ووجه الشبه

Artinya:

Sesuatu yang menunjukkan bahwa sesuatu itu berserikat dengan lainnya dalam sifat. Gaya bahasa tasybih ini terdiri dari empat rukun, yaitu Musyabbah, Musyabbah bih, Adat tasybih, dan Wajhu syibhi.

Melalui gaya bahasa tasybih ini, Imrul-Qais memberitahukan kepada pembaca betapa lengkap penderitaan yang dialaminya. Dimulai dari putus cintanya dengan sang kekasih, ayah,

ibu dan saudaranya dibunuh oleh rakyatnya, penghianatan yang dilakukan oleh pamannya, serta penderitaan fisik yang dialaminya. Penderitaan itu diserupakan dengan malam yang gelap gulita, malam yang gelap itu kemudian diserupakan dengan ombak samudra, menyeramkan dan terus menakutkan.

Untuk menggambarkan penderitaan yang dialami, Imrul-Qaisy memilih kata-kata yang sesuai dengan keadaaan. Antara lain dengan kata (*lailun*: malam), (*maujun*: ombak), (*sudûlun*: tabir gelombang), (*humûm*: gundah gulana), serta kata (*liyabtaly*: untuk mengujiku). Gaya bahasa tasybih itu digunakan oleh penyair sebelum istilah tasybih itu sendiri muncul sebagai istilah keilmuan.

Menurut catatan sejarah, perkembangan kesusastraan Arab pada era jahiliyah diwarnai oleh adanya perkembangan berbagai bentuk sastra, baik prosa maupun puisi yang dikembangkan oleh orang-orang Arab pada masa itu. Perkembangan tersebut didukung juga oleh adanya berbagai kegiatan yang berlangsung pada musim haji setiap tahunnya, dengan diadakan berbagai perlombaan pidato dan perlombaan membaca sya'ir, yang dilaksanakan di berbagai pusat kegiatan pada waktu itu, seperti di *Suq 'Ukkazh*. Kegiatan-kegiatan seperti itu memberi peluang yang besar bagi para ahli sya'ir untuk mengembangkan bahasa dan gaya bahasa mereka dengan ungkapan-ungkapan yang menarik, baik dari segi zahir lafal, keindahan kata yang digunakan, maupun kandungan maknanya.

Syauqi Dheif menyatakan bahwa bangsa Arab pada masa jahiliyah tersebut telah mencapai tingkat tinggi dalam

menggunakan *balaghah* dan *bayân*. Orang yang melakukan kajian yang serius dan mendalam terhadap sastra Arab jahiliyah, baik prosa maupun puisinya akan berdecak kagum terhadap produk-produk kesusastraan yang mereka miliki. Hal tersebut tampak jelas dari kemampuan mereka untuk mengekspresikan pikiran-pikiran mereka sampai ke tingkat yang lebih tinggi dalam dunia ke-*fasih*-an dan ke-*balaghah*-an.

2. **Balâghah Pasca Turunnya al-Qurân**

Keberadaan Balaghah pra turunnya al-Qur'an sudah demikian berkembang, lebih-lebih setelah turunnya al-Qur'an. Keindahan dan kelembutan berbahasa merupakan pokok kajian yang tak habis-habisnya, yang telah melahirkan banyak ungkapan-ungkapan yang indah dan bermakna dalam kepustakaan sastra, terutama setelah turunnya al-Qur'an yang merupakan salah satu inspirator dalam melahirkan keindahan dan kelembutan berbahasa tersebut.

Dalam tradisi Islam, al-Qur'an dipandang sebagai salah satu sumber keindahan atau ke-*balaghah*-an bagi para penyair dan penulis prosa. Al-Qur'an, diakui oleh mereka sebagai puncak balaghah dan merupakan model utama dalam rujukan penggubahan sya'ir.

Kedudukan al-Qur'an begitu penting dan berpengaruh besar terhadap pola hidup, pola pikir, dan pola tutur umat Islam. Seluruh umat sepakat bahwa salah satu bentuk kemukjizatan al-Qur'an adalah keindahan bahasanya yang tak tertandingi oleh ungkapan manapun. Gagasan tentang nilai keindahan

dan keluhuran tradisi sastra al-Qur'an tidak hanya diakui dalam kesusastraan dan kebahasaan, namun hal tersebut telah menjadi doktrin agama yang mendasar (Abdul Qadir Husein: *al-Mukhtashor fî Târîkhil- Balâghah*, 8-9).

Otentisitas al-Qur'an didasarkan atas ajaran ketidakmungkinan al-Qur'an untuk dapat ditiru oleh siapapun, baik dari sisi kandungannya, maupun sisi keindahannya. Itulah konsep *I'jaz al-Qur'an*, kemukjizatan al-Qur'an yang tak tertandingi. Tidak seorangpun manusia yang bisa membuat ungkapan-ungkapan yang serupa dengan al-Qur'an. Bahkan al-Qur'an sendiri selalu mengemukakan tantangan (*al-tahaddi)* kepada siapa saja yang meragukan otentisitasnya untuk mendatangkan ungkapan yang serupa dengannya walau hanya satu surat saja sebagaimana pernyataan Allah dalam dalam al-Quran :

وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ

Artinya:

Dan jika kalian masih diselimuti keraguan tentang kebenaran apa (kitab) yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad), maka (coba) datangkanlah sekedar satu surat yang mirip dengannya dan ajaklah para pembantu kalian selain Allah (yang kalian anggap mampu) jika kalian benar-benar jujur (QS. al-Baqarah: ٢٢).

Mereka juga berusaha keras untuk mencontoh bahasa Al-Qur'an dan mengembangkan nilai-nilai keindahannya dalam pembicaraan dan penulisan. Bahkan sebagian pakar sastra

mencoba dengan sadar dan seksama untuk menyamai, jika memungkinkan melampaui keindahan al-Qur'an. Upaya-upaya tersebut mereka lakukan untuk meladeni tantangan al-Qur'an yang begitu menggugah orang-orang yang memiliki keahlian dan keberanian di antara mereka, meski usaha tersebut tidak pernah berhasil. Tantangan al-Qur'an itu semakin menarik perhatian mereka di samping telah adanya rasa cinta terhadap keindahan dan ketinggian bahasa yang melekat kuat dalam jiwa mereka sejak masa pra turunnya al-Qur'an.

Sampai masa permulaan Islam ini, keberadaan ilmu Balaghah sebagai suatu disiplin ilmu yang utuh seperti saat ini *belum terkodifikasi*, namun ia terus mengalami perkembangan sedikit demi sedikit. Diawali dengan kajian sastra terhadap beberapa sya'ir dan pidato-pidato orang Jahiliah, dilanjutkan dengan mengulas sya'ir dan sastra pada masa awal Islam, sampai kepada masa pemerintahan Daulah Umaiyah, ia terus mengalami perkembangan yang menggembirakan.

Pada masa Khalifah Umayyah, sebenarnya para Ulama pakar sastra mulai bicara tentang makna *fashâhah* dan *balâghah* dan berusaha menjelaskannya dengan contoh dan bukti-bukti dari apa yang diriwayatkan dari orang-orang sebelum mereka. Dari sinilah kemudian muncul balaghah 'arabiyyah dari berbagai segi, dilanjutkan dengan penyusunan buku-buku yang berbicara tentangnya hingga sampailah pada fase pengajaran sebuah ilmu.

Kitab yang pertama kali disusun dalam bidang balaghah adalah tentang Ilmu Bayân, yaitu kitab *Majâzul Qur'an* karangan

Abu 'Ubaidah Ma'mar bin Al-Mutsanna (w.208), murid Al-Khalili (w. 170 H). Sedangkan ilmu Ma'âni, maka tidak diketahui pasti orang yang pertama kali menyusun tentang ilmu tersebut. Namun, ilmu ini sangat kental dalam pembicaraan para Ulama, terutama al-Jahidz (w. 225 H) dalam *I'jâzul Quran*-nya. Adapun penyusun kitab tentang ilmu badi' pada masa awal, yang dianggap sebagai pelopor, adalah Abdullah Ibn al-Mu'taz (w. 296 H) dan Qudamah bin Ja'far dengan *Naqd asy-Syi'r* dan *Naqd an-Natsr* (w. 337 H).

Itulah ilmu balaghah pada masa awal kemunculannya, terutama pada masa-masa Abbasyiah kedua (232-334 H). Dalam fase tersebut, balaghah dengan tiga cabangnya masih belum jelas ketertarikannya dalam kesatuan balaghah hingga nantinya memasuki masa perkembangannya di abad kelima hijriyah.

Setelah kemunculannya di masa awal, para ulama berikutnya saling melengkapi dan menambahi khazanah ilmu ini hingga hadirlah seorang pakar balaghah, Abu Bakar Abdul Qahir Al-Jurjaniy (w. 471 H) yang mengarang kitab tentang ilmu ma'âniy dengan judul *Dalâilul I'jaz*, dan ilmu bayan dengan judul *Asrârul Balaghah*. Kemudian setelah beliau, datang abu Ya'qub Sirajuddin Yusuf As-Sakakiy Al-Khawarizmi (w. 626 H) dengan kitabnya yang membahas ilmu balaghah lebih lengkap daripada lainnya, yaitu kitab *Miftâh al-'Ulûm*.

Perkembangan balaghah pada masa ini, salah satunya dilatari oleh persinggungannya dengan ilmu kalam dan filsafat terkait dengan pembahasan *i'jâzul Quran*. Adanya fenomena inilah yang kemudian oleh pakar sekarang dimunculkan istilah *Madrasah Adabiyyah* dan *Madrasah Kalâmiyyah*.

Tiap-tiap madrasah ini memiliki ciri khas tersendiri. Para pembela *Madrasah Kalâmiyyah* memfokuskan pembahasan balaghah mereka dengan membuat batasan-batasan lafdzi dan spirit perdebatan, juga fokus dengan membuat berbagai macam definisi-definisi dan kaidah-kaidah tanpa banyak menunjukkan contoh-contoh bukti sastrawi baik puisi maupun prosa. Sedangkan untuk menentukan tepat dan indah atau tidaknya bahasa mereka banyak berpegang pada analogi filsafat dan kaidah-kaidah logika.

Sementara *Madrasah Adabiyyah*, mereka sangat berlebihan dalam mengajukan bukti-bukti (contoh-contoh) sastrawi baik puisi maupun prosa, dan sedikit sekali memperhatikan tentang definisi dan lain-lainnya. Untuk menentukan tepat dan indah atau tidaknya bahasa mereka lebih banyak berpegang pada rasa seni, keindahan daripada kepada filsafat ataupun logika.

Demikianlah, *Madrasah Kalâmiyyah* sangat berkepentingan dengan penguatan *I'jâzul Quran* yang hal itu adalah titik temu antara sastra, akidah, filsafat ketuhanan, dan lainnya. Sedangkan *Madrasah Adabiyyah*, mereka banyak menguatkan karya sastra, latihan menyusun bahasa yang baik, dan mendidik rasa kritis.

Masa berjalan, pada akhirnya *Madrasah Kalâmiyyah* lebih menguat dibandingkan *Marasah Adabiyyah* hingga sampailah konsep balaghah yang kita kenal saat ini, dari kitab-kitab yang ditulis para pakar-pakarnya tersebut dari masa ke masa (lihat Abdul–Qadir Husein: al-*Mukhtashar fî Târîkhil- Balâghah*, p.12-15)

D. **Tokoh-tokoh Ilmu Balâghah dan karyanya**

Merujuk pada buku *al-Mukhtashar fi Târîkhil-Balâghah*, karya Abdul Qadir Husein, ada beberapa nama yang dimasukkan sebagai tokoh yang berjasa dalam perjalanan ilmu Balaghah. Antara lain Abu 'Ubaidah (w. 207/H), al-Farrâ (w. 204/H), Jâhidz (w. 255/H), Ibnu Qutaibah (w. 276/H), al-Khithâbi (w. 388/H), al-Qâdhi Abdul-Jabbâr (w. 415/H), al-Bâqilani (w. 403/H), Ibnu Sanân al-Khafaji (w. 466/H), Abdul Qadir al-Jurjani (w. 471/H), az-Zamakhsyari (w. 538/H), Kamaluddin Abdul-Wahid ad-damsyiqi (w.651/H), as-Syuyuthi (w. 911/H) (Abdul Qadir Husein: *Mukhtashor fî Târîkhil-Balâghah*, p. 20-49). tidak semua tokoh tersebut dikemukan dalam kata pengantar ini, melainkan sebagian dari mereka, antara lain:

1. Abu 'Ubaidah Mu'ammar bin al-Mutsanna at-Taimy (w. 207 H)

Abu 'Ubaidah Mu'ammar bin al-Mutsanna merupakan seorang sastrawan dan ulama dalam bidang bahasa arab yang berasal dari Basra. Dia lahir pada tahun 110 H dan wafat pada tahun 209 H. Ia merupakan salah satu murid Imam Khalil yang notabene pakar bahasa arab. Abu Ubaidah merupakan tokoh pertama yang mengarang buku dalam bidang ilmu Bayân dengan kitabnya **Majâz al-Quran**..

Letak kepentingan buku Majâz al-Qurân dalam studi balaghah antara lain; *Pertama*, buku Majâz al-Quran adalah buku balaghah pertama yang sampai ke tangan kita; *Kedua*, buku Majâz al-Quran adalah buku pertama yang mengkaji bahasa al-Quran; Ketiga, buku Majâz al-Quran dinilai sebagai buku rujukan

dalam mendiskusikan persoalan-persoalan kebahasaan dan kesastraan; *Keempat*, buku Majâz al-Quran dianggap sebagai penghubung antara tafsir, ilmu bahasa,dan balaghah.

Beberapa tema balaghah yang menjadi bahasa Abu Ubaidah antara lain; tema **Majâz** dan **Khadzef**. pemikirannya nampak ketika Abu Ubaidah menafsirkan firman Allah :

وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ

Artinya:

Dan tanyalah (penduduk) negeri yang kami berada disitu, dan kafilah yang kami datang bersamanya, dan sesungguhnya kami adalah orang-orang yang benar(QS.Yusuf: 82).

Menurut Abu Ubaidah, ayat tersebut di atas adalah uslub *majâz*, yaitu menggunakan lafadz bukan pada makna yang sebenarnya, yaitu lafadz (القرية), yang dimaksud adalah penduduk desa (أهل القرية). Selain menggunakan gaya bahasa majâz, pada ayat tersebut juga terjadi pembuangan (hadzef), yaitu kata (wa man), sehingga struktur ayat tersebut lengkapnya adalah وَسْئَلِ أهل الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا و من فى الْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ

Dalam kitab Majâz al-Qurân tersebut, Abu Ubaidah juga banyak berbicara tentang tema (*Muqaddam* dan *Muakhar*) dalam al-Quran. Antara lain pada فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَآءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ (kemudian apabila telah Kami turunkan air di atasnya, hiduplah bumi itu dan suburlah dan menumbuhkan berbagai macam tumbuh-tumbuhan yang indah) (QS. Haj: 5). yang dimaksud adalah (*rabat*) kemudian (*ihtazzat*). Juga وَالَّذِينَ لَايُؤْمِنُونَ بِٱلْأَخِرَةِ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ (dan orang-orang yang tidak beriman

kepada kehidupan akhirat, sedang mereka memper-sekutukan Tuhan mereka) QS. al-An'âm: 155). yang dimaksud adalah (يعدلون بربهم).

Dalam Ilmu Bayân, Abu Ubaidah banyak berbicara tentang tema **Tasybîh**, yang dikemukakan oleh Abu Ubaidah adalah firman Allah نِسَآؤُكُمْ حَرْثُ لَّكُمْ (Isteri-isterimu adalah tanah tempat kamu bercocok tanam) QS. al-Baqarah: 222. Gaya bahasa tasybih pada ayat tersebut dinamakan *tasybih balîgh*, karena tidak disebutkan Wajhu Syibhi dan adat tasybihnya.

2. Jahizh (w. 255 H)

al-Jahiz merupakan seorang sastrawan arab yang telah memiliki karya-karya dalam bidang literatur arab, biologi, zoologi, sejarah, filsafat, psikologi, teologi mu'tazilah, dan polemik-polemik politik religi. Beliau termasuk salah satu tokoh terkemuka ulama Mu'tazilah, wafat pada tahun 355 H. beliau pengarang kitab yang berjudul *Nadzmu al-Qurân (*Abdul Qadir Husein, *al-Mukhtashor fî Târîkhil- Balâghah*, 27) hanya sayangnya buku tersebut tidak sampai pada kita.

Dalam ilmu Bayân, Jahidz banyak berbicara tentang tema-tema, antara lain; Majâz, Tasybîh, dan Isti'ârah. **Majaz** adalah penggunaan lafadz yang bukan pada makna aslinya. **Tasybih** adalah menyamakan sesuatu dengan sesuatu yang lain, karena keduanya memiliki sifat yang sama. Tasybih tersebut mempunyai empat rukun, yaitu Mushabbah, Musyabbah bih, Adat Tasybih, dan Wajhu Syibhi. Gaya bahasa Tasybih ini adalah gaya bahasa imaginer yang paling banyak digunakan dalam al-

Qurân. **Isti'ârah** yaitu gaya bahasa majâz yang hubungan antara makna hakiki dengan makna majazi hubungan serupa.

Jâhidz juga berbicara banyak tentang gaya bahasa al-Îjâz dalam al-Qurân. dalam pengertian Jahidz îjâz adalah القليلة الجمع للمعانى الكثيرة بالألفاظ (mengumpulkan makna yang banyak dengan kalimat yang pendek). Diantara gaya bahasa al-Qurân yang menggunakan bentuk tuturan Îjâz, disebutkan antara lain firman Allah لَّايُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَايُنزِفُونَ (mereka tidak pening karenanya dan tidak pula mabuk). Juga firman Allah لَّامَقْطُوعَةٍ وَلَامَمْنُوعَةٍ (yang tidak berhenti (berbuah) dan tidak terlarang mengambilnya) (QS. al-Wâqi'ah: 19).

3. Abdullah bin Mu'taz (w. 296H)

Abdullah bin Mu'taz merupakan khalifah di kekhalifahan Abbasiah. Beliau betul-betul mendalami dan menekuni dunia sastra, kemudian menyusun kitab yang bernama *al-Badi'*. Beliau wafat pada tahun 296 H.

Masa Ibnu Mu'taz dianggap sebagai masa awal kemandirian ilmu Balaghah, yaitu dengan terbitnya buku al-Badî' Libni-Mu'taz. Kemudian datang masa keemasannya di tangan Abdul-Qahir al-Jurjâni (w. 471 H) melalui bukunya yang berjudul *Dalâilu-I'jâz* dan buku *Asrâru- Balâghah*. Pada masa Ibnu Mu'taz inilah istilah Badî' dikenalkan, dalam bentuknya yang masih umum, belum serinci dan sesistematis pada masa-masa setelahnya. Ibnu Mu'taz memasukkan pembahahasan tema Isti'ârah pada kajian ilmu Badî'. Ahmad Jamaluddin al-Umry dalam bukunya *al-Mabâhits al-Balâghiyah* menyebutkan, bahwa Ibnu Mu'taz

mamasukkan beberapa tema berikut ini dalam kajian ilmu Badî, yaitu al-Isti'ârah, Tajnîs, al-Muthâbaqah, Raddu A'jâzu al-Kalâm 'alâ mâ taqaddamahâ, dan al-Madzhab al-Kalâmy.

3. Qudamah bin Ja'far (w. 337 H)

Qudamah bin Ja'far al-Katib al-Baghdadi merupakan seorang sarjana arab dan administrator untuk kekhalifahan Abbasiyah. Ketika di awal bekerjanya beliau seorang Nasroni, kemudian masuk islam ketika masa khalifah al-Muktafi dan pada masanya beliau terkenal memperdalam tentang filsafat dan logika. Dalam ilmu balaghah beliau menyusun sebuah risalah yang bernama *Naqdu Qudamah*. Kitab ini merupakan kelanjutan dari karangan khalifah Ibnu Mu'taz sekaligus menyempurnakan istilah-istilah yang dipakai di dalamnya. Beliau wafat pada tahun 337 H.

4. Abdul Qahir al-Jurjani (w. 471 H)

Abu Hilal Hasan bin Abdullah al-Askary merupakan seorang sastrawan dan penyair berbangsa arab serta salah seorang diantara pakar ilmu balaghah. Beliau mempunyai lebih dari 10 buah karangan dan beliau juga mengarang kitab *as-Shina'ataini* dalam bentuk prosa dan sastra.

5. Imam Zamakhsyari (w. 538 H)

Dia adalah Abul Qasim Mahmud Bin Umar Al-Khawarizmi Az-Zamakhsyari. Di lahirkan pada 27 Rajab 467 H. Di Zamakhsyar, sebuah perkampungan besar di kawasan khawarizmi (Turkistan). Dia mulai belajar di negeri sendiri, kemudian di Bukhara, dan

belajar sastra kepada Syeih Mansyur Abi Mudhar. Kemudian pergi ke Mekkah dan menetap cukup lama sehingga memperoleh julukan Jarullah (Tetangga Allah). Dan selama tinggal di kota Mekkah itulah dia menulis *Al-Kasysyaf 'An Haqa'iqit Tanzil Wa 'Unuyil Aqawil Fi Wujuhit Ta'wil*. Dia wafat pada 538 H, di Jurjaniah khawarizem setelah kembali dari makkah.

6. Abu Ya'qub Sirajuddin Yusuf as-Sakaky (w. 626 H)

Abu Ya'qub Yusuf bin Muhammad bin Ali as-Sakaky atau dikenal dengan nama as-Sakaky dilahirkan di Khawarizm pada tahun 555 H dan wafat pada tahun 626 H. Beliau menyusun sebuah karya besar yang menguraikan ilmu balaghah di samping ilmu-ilmu pengetahuan bahasa arab lainnya. Kitab tersebut dikenal dengan nama *Miftahul Ulum*.

E. Kesimpulan dan Penutup

Dari kajian terhadap literatur yang ada, terkait balaghah, maka ia memiliki sejarah tersendiri, mulai dari benihnya, munculnya, hingga perkembangannya

Sebelum muncul sebagai sebuah ilmu, esensi balaghah telah mendarah daging dalam penggunaan bahasa Arab baik dalam puisi maupun prosa. Dalam masa ini, kemudian Al-Quran turun dengan kemukjizatan sehingga mengalahkan selainnya dalam hal ketepatan dan keindahan bahasanya.

Ilmu Balaghah dengan pembagiannya yang tiga mulai muncul dan dikenal pada masa Abbasiy kedua, yaitu abad ketiga dan keempat hijriyah. Pada masa ini, balaghah masih belum

jelas bentuknya. Kemunculan ini disertai dengan disusunnya kitab dengan tema tersebut.

Kemudian, ilmu ini berkembang mulai abad kelima dengan cirri khasnya yang mulai bersinggungan dengan *I'jazul Quran* sehingga memunculkan dua aliran balaghah, yaitu aliran sastra dan kalam. Keduanya berbeda dalam perspektif terhadap balaghah. Aliran balaghah kalam lebih banyak berpegang kepada analogi dan logika filsafat dalam mengukur baik tidaknya bahasa sedangkan aliran sastra lebih mengedepankan daya seni dan daya tangkap keindahan.

Ilmu balaghah yang terus berkembang dan sampai kepada kita saat adalah yang lebih bercorak kalamiyyah, memiliki banyak batasan kata dan definisi-definisi.

Demikianlah, dan ilmu ini tidak menutup kemungkinan untuk terus berubah menuju lebih baik atau bahkan mengalami kemunduran. Hal ini tergantung kepada para pemegang ilmu ini, apakah akan membiarkannya terdiam ataukah akan membawanya menuju pada kemajuan.

Sehubungan dengan telah terbitnya buku *Pemikiran Tokoh-tokoh Linguistik Arab* ini, saya memberi penghargaan dan apresiasi yang setinggi-tingginya kepada para penulisnya, dan menyarankan kepada para pemerhati, utamanya para mahasiswa, perlu bahkan wajib membaca buku Pemikiran Tokoh-tokoh Linguistik Arab ini, sekiranya ada kekurangan di sana-sini, mohon diberi masukan. Semoga buku ini bermanfaat. Amîn.

Daftar Pustaka

Al-Iskandari, Ahmad, 1916, *Al-Wasîth fil-Adab al-'Arabiy wa Târikhuhu*, Mesir: Penerbit Dârul Ma'ârif

Al-Khuli, Amin, 1961, *Manâhij Tajdîd fi an-Nahwi wal-Balâghah wat-Tafsir wal-Adab*, Penerbit Dar al-Ma'arif

Zaidan, Jurji, *Târîkh Adab al-Lughah al-'Arabiyyah*, juz 2, Penerbit Dârul Hilâl

al-Mubârak, Mazin, 1999M/1420H, *al-Mûjiz fî Târîkh al-Balâghah*, Lubnan, Penerbit Daal-Fikrial-mu'âshir

Husain, Abdul-Qâdir, 2006, *Fann al-Balâghah*, Cairo, Penerbit Dârel-Dgarîb

----------, 1982M/1402 H, *al-Mukhtashar fî Târîkhal-Balâghah*, Cairo.

al-Umry, Ahmad Jamal, 1999 M/1410H, *al-Mabâhits al-Balâghiyah fîDhauiQadhiyyati al-I'jâz al-Qurâny*, Cairo, Penerbit Mathba'ah al-Madany

al-Mu'thy, Abdul 'Adzîm Ibrahim, 1992 M/1413 H, *Khashâisu Ta'bîr al-Qurâny wa Samâtuhi al-Balâghiyyah*, Cairo, Penerbit Maktabah Wahbah

al-Hâsyimi, Sayyid Ahmad, *Jawâhir al-Balâghah*, 2005M/1426H, Beirut, Lubnan, Penerbit Dâr al-Ma'rifah

DAFTAR ISI

Kata Pengantar ~ v

Daftar Isi ~ xxv

PEMIKIRAN KEBAHASAAN (BAHASA ARAB)
SIBAWAIH DALAM KARYANYA "AL-KITAB"

Oleh: Isnaini Rahmawati ~ 1

KONTRIBUSI PEMIKIRAN KEBAHASAAN AL-JAHIZ

Oleh: Moh. Ali Qorror Al-Khasy ~ 17

KONTRIBUSI IBNU JINNI DALAM
PERKEMBANGAN LINGUISTIK ARAB

Oleh: Muhammad Alghiffary ~ 37

KONSEP NADZAM DALAM KAJIAN I'JAZ
AL-QUR'AN PERSPEKTIF AL-JURJANI

Oleh: Minan Nuri Rohman ~ 63

PEMIKIRAN BAHASA ARAB ZAMAKHSYARI DALAM
TAFSIR AL-KASYSYAF

Oleh: Muhammad Dedad Bisaraguna ~ 81

IBNU MADHA: SEORANG AHLI BAHASA LITERALIS KRITIS RASIONALIS

Oleh: Nur Huda ~ 97

KRITIK SASTRA STUKTURAL PADA NOVEL "MA WARA'A AN-NAHR" KARYA THAHA HUSEIN

Oleh: Ihsan Sa'dudin ~ 111

SEKILAS BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN BAHASA ARAB TAUFIQ EL HAKIM

Oleh: Moh. Syarif Hidayatullah ~ 129

SAYYID QUTB DAN GAYA BAHASANYA DALAM TAFSIR FI ZHILALIL QURAN

Oleh: Nasrun Salim Siregar ~ 141

GAYA BAHASA PIDATO NAJIB MAHFUDZ DALAM PENERIMAAN PENGHARGAAN NOBEL SASTRA SWEDIA

Oleh: Abdul Mujib ~ 163

IKONITAS DAN GAYA BAHASA NOVEL ADZRA' JAKARTA KARYA NAJIB KAILANI

Oleh: Mas Tajuddin Ahmad ~ 187

TENTANG PENULIS ~ 203

01

PEMIKIRAN KEBAHASAAN (BAHASA ARAB) SIBAWAIH DALAM KARYANYA "AL-KITAB"

Oleh: Isnaini Rahmawati

A. Pendahuluan

Salah satu ilmu dalam bahasa Arab adalah ilmu Nahwu, yaitu ilmu yang membahas tentang kaidah-kaidah untuk mengetahui keadaan akhir kata bahasa arab yang berhubungan denganya. Adapun faktor yang mendorong di rumuskanya ilmu Nahwu adalah keinginan adanya fasilitas ilmu yang memadai untuk memahami pesan-pesan agama dalam al-Qur'an dan al Hadits yang berbahasa Arab, Implikasi dari bahasa al-Qur'an dan al-Hadits dalam melakukan amal sehari-hari khususnya yang berkaitan dengan praktek keagamaan harus menggunakan bahasa Arab. Di samping itu dalam sejarah hidup para ulama Nahwu kebanyakan dari mereka adalah para ahli Qira'ah, ahli bacaan al Qur'an, yang berkepentingan untuk menjaga otentitas bacaan al Qur'an.

Imam Sibawaih adalah salah satu pakar bahasa Arab. Beliau adalah salah satu murid dari Al-khalil bin Ahmad al Farahidi yang diakui kecerdasan dan kepandaiannya dalam masalah Nahwu tentang *'amil* dan *'awamil* yang kemudian oleh beliau di kumpulkan ilmu-ilmu tersebut menjadi "Al Kitab". Beliau termasuk ulama yang paling berjasa dalam pengembangan dan penyempurnaan ilmu Nahwu. Oleh karena itu, dalam tulisan ini penulis akan menguak sejauh manakah sang tokoh dalam mengembangkan ilmu Nahwu dan sebelumnya juga akan diulas sedikit mengenai biografinya.

B. Pembahasan

1. Biografi Sibawaih

Abu Bisyr Amr bin Utsman bin Qanbar Al-Bishri (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر البصري), lebih dikenal dengan nama Sibawaih (سيبويه), diakui sebagai pakar bahasa Arab terbesar sepanjang masa.[1] Nama 'Sibawaih' sebenarnya merupakan sebuah julukan dan dia-lah orang pertama yang mendapatkan julukan ini. "Sibawaih" berasal dari bahasa Persia, sekaligus menunjukkan bahwa ia adalah orang Persia, (*sib*= buah apel; *waih*= wangi) yang berarti wanginya buah apel". Selain itu adapula riwayat yang mengatakan bahwa beliau mendapatkan julukan tersebut karena kedua pipinya bagai dua buah apel.

[1] Jonathan Owens, 1990, *Early Arabic Grammatical Theory: Heterogeneity and Standardization*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, hlm. 8.

Sibawaih diperkirakan lahir pada tahun 760 M[2] atau sekitar tahun 137 H di Ahwaz (Persia), di sebuah kampung Syiraz yang bernama al-Baidha' (Persia). Pada usia muda ia sudah rajin mengunjungi pengajian dalam bidang fikih dan hadits. Dalam ilmu hadits beliau berguru kepada Hammad bin Salamah bin Dinar al-Basri (w. 167 H), seorang ahli hadits terkenal pada masanya, yang juga mendalami *ilmu nahwu* (gramatika) dan *sharaf* (morfologi) serta pernah menduduki jabatan mufti kota Bashra.

Ketika belajar hadits kepada Hammad, Sibawaih memprotes gurunya tentang bacaan suatu *matan hadits* dari segi *nahwu*, namun ternyata justru Sibawaih-lah yang salah. Dan tampaknya inilah awal yang memicu Sibawaih untuk mendalami bahasa Arab.[3] Ia belajar bahasa Arab kepada beberapa orang ahli, seperti Isa bin Amr al-Tsaqafi al-Bashri (ahli *nahwu*, *saraf* dan *qira'ah*, w. 149 H), al-Akhfasy al-Kabir (ahli bahasa Arab), Yunus bin Habib al-Bashri (ahli *nahwu* yang mengajar beberapa *halaqah*, w. 177 H), Harun in Musa al-Basri (ahli *qira'ah*, w. 170 H), Abu Amr al-Ala' (ahli *qira'ah*, w. 154 H), dan al-Khalil bin Ahmad al- Tamim al-Farahidi (Ahli bahasa Arab dan *nahwu* yang paling terkenal di Bashra ketika itu. Pada al-Khalil inilah Sibawaih paling lama dan serius belajar bahasa Arab karena itu, dapat dikatakan bahwa Sibawaih mewarisi

[2] Kees Versteegh, 2001, *The Arabic Language*, Edinburgh: Edinburgh University Press, hlm. 58.

[3] Shalah Rawwa. *al Nahwu al Arabi: Nasy'atuhu Tathowuruhu, Madarisuhu, Rijaluhu*. 2003. Daarun Ghariibun. hlm. 221

seluruh ilmu gurunya ini, terutama dalam *nahwu* dan *sharaf*. Hubungan antara guru dan menjadi demikian akrab, bahkan dalam perkembangan lebih lanjut mereka berdua bekerja sama dalam pengembangan bahasa Arab, dan bersama gurunya ia menciptakan *al-'arud* (metrik).

Suatu hari Sibawaih diundang ke Bagdad untuk sebuah debat terbuka. Oleh sebab kepopulerannya sebagai pakar bahasa Arab pada masa itu, maka dalam debat terbuka yang juga dihadiri khalifah tersebut, Sibawaih hendak dijatuhkan karirnya dengan cara adu debat mazhab Bashrah yang diwakili oleh Sibawaih sendiri melawan mazhab Kufah yang diwakili oleh al-Kisai, sedangkan yang menjadi juri adalah para tokoh dari mazhab Kufah. Alhasil, kalahlah Sibawaih atas al-Kisai dan pemikirannya dianggap salah meskipun belakangan para pakar *nahwu* menganggap Sibawaih yang benar. Konon peristiwa ini sangat memukul Sibawaih dan membuat dia sakit dan akhirnya meninggal dunia dalam usia muda. Pada tahun 180 H ia menghembuskan nafas terakhirnya di kota Ahwaz, Iran.[4]

2. Kontribusi Sibawaih dan Kitabnya

Sibawaih memiliki jasa besar dalam melestarikan warisan bahasa Arab. Dia mengkodifikasi pendapat para ulama terdahulu berikut riwayat-riwayat tentang bahasa Arab dan juga mencantumkan pendapatnya sendiri dalam kitabnya. Selain itu dia juga berkolaborasi dengan ulama terdahulu

[4] Shalah Rawwa. *al Nahwu al Arabi: Nasy'atuhu Tathowuruhu, Madarisuhu, Rijaluhu*. 2003. Daarun Ghariibun. hlm. 199.

dalam menyusun bahasa Arab sehingga karyanya menjadi padu karena terhimpun dari pemikiran para ulama.

Jerih payahnya ini telah menghasilkan sebuah karya monumental yang bernama al-Kitab.[5] Buku ini merupakan khazanah ilmu bahasa Arab yang tiada tandingannya, baik sebelum maupun sesudahnya. Oleh karena itu, buku ini masih terus dipelajari penuntut ilmu bahasa Arab sampai sekarang. Akan tetapi, karya ini tidak berjudul, tidak pula didahului dengan "pendahuluan" dan diakhiri dengan "penutup". Bahkan pada akhir buku itu ada kesan bahwa penulis masih berusaha menambahnya. Diduga, ia wafat (sebelum sempat merampungkan karyanya. Oleh karena itu, para ilmuwan sesudahnya hanya memberi nama al-Kitab atau kitab Sibawaih kepada buku itu.

Kitab Sibawaih dikarang ketika asimilasi antara bangsa Arab dan *non*-Arab sudah lama berlangsung. Asimilasi itu sangat berpengaruh di dalam kehidupan masyarakat, termasuk dalam bahasa. Padahal bahasa Arab ketika itu masih baru berkembang, kaidahnya belum tersusun. Dalam bidang bahasa, orang hanya merujuk kepada riwayat, pendengaran, dan kebiasaan bertutur orang Arab. Akibatnya sering terjadi kekeliruan dalam bacaan, termasuk dalam bacaan al-Qur'an dan al-Hadis.[6]

Ilmu Nahwu sebenarnya lahir sejak Ali bin Abi Thalib

[5] *Ibid.*, hlm. 246.

[6] Al-Iskandari, Ahmad. *Al-Wasith fi al-Adab al-'Arabi wa Tarikhuhu*. Dar al-Ma'arif. Mesir. 1916.

memerintahkan Abu al-Aswad ad-Du'ali untuk menyusun *ilmu nahwu* buat pertama kali, akan tetapi perkembangannya sampai masa Sibawaih belum sempurna. Di tangan Sibawaih ini-lah, *ilmu nahwu* berkembang menjadi matang. Al-Kitab membahas tentang *ilmu nahwu*, *ilmu sharaf*, dan gaya bahasa serta kosakata Arab yang diangkat dari penelitian-penelitian dan didukung oleh 1.050 kutipan, baik dalam bentuk syair maupun prosa. Beliau juga banyak mengutip ayat Alqur'an namun hanya sedikit mengutip dari hadits.

Demikian tingginya nilai karya tersebut, sehingga seluruh ahli ilmu nahwu sesudahnya masih merujuk dan berpedoman kepada karya itu. Bahkan, para ahli nahwu generasi berikutnya banyak yang menyusun buku dengan maksud memudahkan para penuntut ilmu dalam memahami karya tersebut. Mereka menyusun buku yang menerangkan dan menafsirkan kitab itu serta memberi catatan-catatan penting bagi bait-bait syair yang terdapat di dalamnya. Para *ahli nahwu* yang datang sesudahnya menjuluki Sibawaih sebagai *Imam min A'immah an-nuhat* (salah seorang penghulu dalam *ilmu nahwu*).

Sibawaih adalah orang yang banyak menulis pemikiran-pemikiran Khalil dalam "al-Kitab". Salah satu konsep Khalil yang menarik adalah pemahaman tentang *amil wa ma'mulat*. Telaah mendalam terhadap setiap kata dimana ia berubah menjadi *rafa', nashob, jazem*, dan *jer*, termasuk persoalaan yang ribet, seperti penyebab *mubtada'* dibaca *rafa'* yang kemudian melahirkan istilah *amil lafdzi dan ma'nawiy*. Khalil, sebagaiman

dikutib dalam kitabnya oleh Sibawaih, juga menjelaskan *awamil jazimah fi'lan wa fi'lain, awamil nashibah, awamil nashibah li al-asma' tsumma tarfa'u al-kalimah ba'daha*, seperti *inna, anna, ka'anna, lakinna*, dan seterusnya.

Atas dasar pemikiran Khalil, Sibawaih kemudian melahirkan teori-teori dari dalam bidang ilmu nahwu dan sharaf, dan dalam kitabnya Sibawaih menulis secara komprehensip tentang kaidah-kaidah ilmu nahwu dan sharaf. Ia membagi dua topik besar, pertama, pembahasan tentang nahwu, dan kedua, pembahasan tentang sharaf. Selain melanjutkan kajian gurunya tentang persoalan *amil wa ma'mulat*, Sibawaih juga memperkenalkan *ta'rifat,* seperti apa *mubtada', amil, hal, fa'il, maf'ul, fi'il madhi, mudhari', amar,* dan sebagainya. Penjelasan mengenai *isim fa'il, isim maf'ul, shiyag mubalaghah, mashdar* yang beramal seperti *amal fi'il*-nya dipaparkan secara mendetail, juga dengan *istisna', nawashib wa jawazim al-mudhari'*. Dalam meletakkan dasar-dasar kaidah nahwu, ia hanya mendasarkan pada bahasa-bahasa fusha yang dimiliki oleh masyarakat Arab Badui yang tinggal di lembah Nejd, Tihammah, dan Hijaz.

3. Sistematika Penulisan al-Kitab

Prolog suatu buku biasanya mencantumkan ataupun memperhatikan hierarki penyusunan materi (daftar isi). Suatu kelainan yang terjadi pada buku al-Kitab yang dikarang oleh Sibawaih, al Kitab langsung memaparkan pembahasannya begitu saja tanpa ada korelasi antara satu materi dengan

materi berikutnya.[7] Sibawaih memulai bukunya dengan tujuh bab pendahuluan, kemudian dia mengulas masalah kalimat dan pembentukannya. Setelah itu beliau berbicara tentang *nahwu*, kata turunan, morfologi dan menutup bukunya dengan pembahasan tentang fonologi bahasa Arab. Berikut ini karakteristik al-Kitab karangan Sibawaih:

a) Pendahuluan yang tujuh

1. Bab tentang leksikologi yang mencakup pembagian kata: artikel *(harf)*, kata benda *(isim)* dan kata kerja *(fi'il)*
2. Bab posisi akhir kata dalam bahasa Arab, disini beliau memaparkan tanda-tanda *i'rab* dan *bina*
3. Bab tentang *musnad* dan *musnad ilaeh*, dalam hal ini ia memberikan contoh dengan kalimat nominal *(jumlah ismiyah)* dan kalimat verbal *(jumlah fi'liyah)*.
4. Bab antara lafal dan makna, disini beliau menyebut tiga bagian:

1) Perbedaan 2 lafal karena perbedaan makna, contoh: قرأ dan أكل.
2) Dua lafal berbeda yang memiliki persamaan makna (sinonim), contoh: جلس dan قعد.
3) Dua lafal yang sama namun maknanya berbeda (homonim) contoh: وجدت إذا أردت dan وجدت عليه من الموجدة وجدان الضّالة

[7] Al-Sirafi, Abu Said. *Syarh Kitab Sibawaehi*, (Mesir: Daral-Ma'arif)

5. Bab tentang penyimpangan lafal, misalnya: kata يدع dalam bentuk *fi'il mudhari'* masih digunakan, berbeda dengan bentuk *fi'il madhi*-nya yang diganti dengan kata ترك. Contoh lain bentuk jamak dari kata زنديق adalah زناديق namun yang banyak digunakan adalah زنادقة.
6. Kalimat yang mungkin dan yang mustahil, dibagi menjadi 4 kategori:
    1) Runtut dan indah misalnya, أتيتك أمس وسآتيك غداً، وسآتيك أمس
    2) Runtut namun bohong misalnya, حملت الجبل، وشربت ماء البحر
    3) Runtut namun jelek misalnya, قد زيداً رأيت، وكي زيداً يأتيك
    4) Mustahil dan bohong misalnya, سوف أشرب ماء البحر أمس
7. Bab yang mengandung syair, Sibawaih berbicara tentang *dharurat al-syi'r.*

b) Sintaksis

Sibawaih menjelaskan fungsi kata dalam kalimat berdasarkan contoh bahasa baku (*fusha*). Setelah beliau berbicara tentang pendahuluan yang tujuh, beliau mulai membahas kalimat verbal yang kata kerjanya intransitif dan transitif, disusul kemudian kalimat nominal pada bab *ibtida'*

dengan mengemukakan *nawasikh*-nya.[8] Berikut beberapa pandangan Sibawaih tentang *nahwu*:

- Amil adalah yang menimbulkan perubahan pada akhir kata (*i'rab*) dan tandanya adalah *rafa', nasab, jar* dan *sukun*.
- Terkadang *huruf jar* dibuang sehingga membentuk *maf'ul bi naz'i al-hafidh*.
- Kata kerja transitif yang membutuhkan 2 objek jika dijadikan dalam bentuk pasif (*majhul*) maka objek yang pertama menjadi *naib al-fail* (pengganti pelaku), misalnya: كسي عبدُ الله الثوب .
- Perbedaan antara *hal* (keterangan kata kerja) dengan *maf'ul* adalah bahwa *hal* merupakan sifat dari *maf'ul*.
- *Kana wa akhwatuha* kadang *naqisah* (membutuhkan predikat) dan kadang *tammah* (fungsinya sama dengan kata kerja biasa), misalnya: كان الأمر أى وقع dan أصبح محمد أى دخل فى الصباح .
- *Ma al-nafiyah* (ما النافية) memiliki fungsi seperti fungsi *laesa* (ليس) misalnya ما أنا بشرا demikian pula kata لات hanya saja fungsinya terbatas pada kata حين, misalnya: لات حين مناص.
- *Masdar* (verbal noun) dapat berfungsi seperti kata kerja, misalnya: ضربا زيدا artinya إضرب زيدا.
- *Ism fail* dapat berfungsi sebagai *fi'l mudari* yang menunjukkan waktu yang akan datang, misalnya:

[8] Al-Sirafi, Abu Said. *Syarh Kitab Sibawaih*, (Mesir: Daral-Ma'arif)

هـذاضـارب زيـدا غدا.

- Bukan ya' (يا) yang menjadi *amil* dalam *al-munada* tetapi kata yang terbuang, misalnya: يا عبدَ الله, *amil*-nya terbuang yaitu: أدع عبدَ الله.
- Kalimat لولا apabila diikuti oleh *dhamir* (kata ganti) seperti لولاك maka ia berfungsi seperti *harf jar* dan kata yang terletak sesudahnya menempati posisi *majrur.*
- *Amil* kadang-kadang dibuang seperti yang terjadi dalam *al-isytigal,* misalnya: زيدا كلمته , زيدا مررت به dan زيـدا قرأت كتابه. Kata زيـدا disini menempati posisi objek dari kata yang terbuang yang ditafsirkan dari kata kerja yang terletak sesudahnya.

c) Derivasi

Derivasi terdiri dari bentuk-bentuk yang lazim didengar oleh bangsa Arab baik itu logis maupun analogis.[9] Menurut Sibawaih kata kerja terambil dari *masdar* dan bukan sebaliknya, dengan kata lain *masdar* adalah induk sementara kata kerja adalah turunan. Sementara menurut ulama Kufah *mashdar* diturunkan dari kata kerja. Terobosan Sibawaih adalah sebuah analisis yang mendalam karena *mashdar* pada dasarnya mengandung arti peristiwa dan waktu peristiwa tersebut berlangsung sehingga terkait dengan waktu lampau, sekarang dan akan datang. Diantara objek derivasi adalah *al-tashgir, al-nasab, bab al-waqf* dan *al-imalah*.

[9] Edzard, Lutz. *Sībawayhi's Observations On Assimilatory Processes And Re-syllabification In The Light Of Optimality Theory*

d) Morfologi

Morfologi bertujuan untuk mengaplikasikan kaidah-kaidah *idgam* dan *i'lal,* dan menjelaskan mengapa orang Arab tidak menggunakan suatu bentuk tertentu yang dianggap sulit untuk diucapkan. Morfologi membutuhkan beberapa hal:

a) Pengetahuan terhadap bentuk-bentuk kata yang dapat diukur untuk dijadikan patokan.
b) Pengetahuan terhadap kaidah-kaidah *idgam* dan *i'lal*
c) Sisi aplikasi

Pembahasan Sibawaih tentang morfologi yakni dengan menjelaskan bentuk-bentuk kata bahasa Arab yang sudah ada, untuk dijadikan patokan pembentukan kata. Setelah selesai membahas bentuk-bentuk yang biasa didengar, ia menjelaskan tentang *idgam* dan *i'lal*.[10] Selanjutnya beliau juga mengemukakan 49 bentuk *tashrif* beserta contoh-contohnya.

e) Fonologi

Materi ini dibahas dalam bab *idgam*. Menurut Sibawaih huruf Arab berjumlah 29 dan terkadang mencapai 35 jika didasarkan pada bacaan Al-Qur'an dan syair, dan kadang juga berjumlah 45 huruf jika didasarkan pada huruf yang jarang digunakan oleh orang Arab. Adapun tempat keluarnya huruf berjumlah 16 tempat.

[10] Al-Nahwi, Abu Bakr Muhammad Ibn Sarraj. *al-Ushul Fi al-Nahw*. (Maktabah Misykat).

4. Metode Penyusunan Kaidah Bahasa Arab ala Sibawaih

Sibawaih mendasarkan penyusunan kaidah-kaidah tata bahasa Arab dengan tiga macam metode, yaitu dengan mendengar *(sima')*, membuat alasan *(ta'lil)*, dan membuat analogi *(qiyas)*.[11] Metode yang pertama, *sima'*, Sibawaih menggunakan metode ini dengan cara mendengarkan langsung perkataan ahli Qur'an atau *Qurra'*, dan penduduk pedalaman yang bisa dipercaya kefasihannya. Dalam kitabnya Sibawaih sering mengatakan:

- سمعنا بعض العرب يقول
- سمعنا العرب تنشد هذا الشعر
- سمعنا من العرب
- كثير في جميع لغات العرب
- عربي كثير
- عربي جيد
- قد سمعناهم
- قال قوم من العرب ترضى عربيتهم
- سمعنا من العرب من يوثق بعربيت

Beliau banyak menggunakan puisi-puisi Badui dan perkataan mereka untuk kemudian menyusun teori atau kaidah secara induktif. Dalam hal ini, Sibawaih tidak mengindahkan

[11] Dhaif, Syauqi. *Al-Madaris An-Nahwiyyah*. Dar al-Ma'arif. Mesir. 1976)

para periwayat hadits karena kebanyakan dari mereka adalah orang-orang *non*-Arab.

Metode yang kedua, yaitu *ta'lil*, menyatakan adanya penyebab *('illah)* dalam *i'rab*. Sibawaih dalam kitabnya sangat sering menggunakan *ta'lil*. Misalnya tentang *fi'l mudhari'*, Sibawaih bukan saja mempertanyakan mengapa *fi'l mudhari* di-*rafa' nasab* dan *jazm* tetapi juga men-*ta'lil* mengapa tidak di-*jar*.

Metode yang ketiga, yaitu *qiyas*, yaitu membuat ukuran atau kaidah dari perkataan orang Arab kemudian menerapkannya dalam kasus yang lainnya. Misalnya dalam nahwu dia menganalogikan *ism fa'il, ism maf'ul,* dan bentuk *mubalagah* (hiperbola) dengan *fi'l mudari*. Sementara dalam *sharaf*, semua materinya analogis. Dari konsep *qiyas* ini kemudian muncul istilah *syaz* bagi perkataan yang tidak sesuai dengan ukuran atau kaidah *qiyas. Syaz* dapat pula terjadi pada bacaan al-Qura'an atau *qira'ah* sehingga Sibawaih banyak menolak *qira'ah* yang ia anggap *syaz*.[12]

Melihat metode yang digunakan, dapat dipastikan bahwa Sibawaih lebih cenderung menggunakan metode diakronis, yaitu sebuah metode yang menelusuri bahasa secara historis, sedangkan metode sinkronis yang meneliti bahasa pada waktu tertentu saja kurang digunakan. Selain itu, Sibawaih sering pula menggunakan metode preskriptif *(mi'yari)* yang memperhatikan ukuran sebelum penelitian ketimbang deskriptif *(washfi)* yang meneliti bahasa apa adanya.

---

[12] Muhammad Tantawi. *Nasyatun Nahwi wa Tarikh Asyharun Nuhat.* Al-Azhar. hlm. 17

C. Kesimpulan

Sibawaih adalah seorang ulama bahasa populer yang mampu mengalahkan para ahli bahasa sebelum dan sesudah periodenya. Konon, al-Kitâb ini merupakan suatu kitab langka sampai di era modern. Isinya bukan hanya mencakup pembahasan Nahwu, melainkan bisa disebut sebagai buku "ensiklopedia" ilmu-ilmu kaidah bahasa yang konkrit.

Sibawaih seorang murid dari Khalil yang melanjutkan tonggak keilmuan *nahwu* dengan karya fenomenalnya (al-Kitab). Diantara pembahasan dalam kitabnya mengenai leksikologi, sintaksis, derivasi, morfologi, dan fonologi. Metode yang ia gunakan dalam menyusun kaidah bahasa Arab adalah melalui metode *sima', ta'lil, dan qiyas*.

Daftar Pustaka

Al-Iskandari, Ahmad. *Al-Wasith fi al-Adab al-'Arabi wa Tarikhuhu*. Dar al-Ma'arif. Mesir. 1916.

Al-Nahwi, Abu Bakr Muhammad Ibn Sarraj. *al-Ushul Fi al-Nahw*. (Maktabah Misykat).

Al-Sirafi, Abu Said. *Syarh Kitab Sibawaih*, (Mesir: Daral-Ma'arif)

Al-Thanthawi, Al-Syaekh Ahmad. *Nasy'at al-Nahw Tarikh wa Asyhur al-Nuhat*. Daral-Ma'arif. Mesir.

Dhaif, Syauqi. *Al-Madaris An-Nahwiyyah*. Dar al-Ma'arif. Mesir. 1976)

Edzard, Lutz. *Sībawayhi's Observations On Assimilatory Processes And Re-syllabification In The Light Of Optimality Theory*

Ruwway, Salah. 2003. *Nahwu 'Araby Nasatuhu Tathowuruhu Madarisuhu Rijaluhu*. Mesir: Daarun Ghariibun.

Versteegh, Kees. 2001, *The Arabic Language*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

KONTRIBUSI PEMIKIRAN KEBAHASAAN AL-JAHIZ

Oleh: Moh. Ali Qorror Al-Khasy

A. Pendahuluan

Bahasa Arab sebagai salah satu bahasa yang–subjektif penulis–memiliki nilai peradaban tinggi, mempunyai daya tarik tersendiri dan mampu memikat hati pemerhati bahasa untuk dikaji dan dipelajari. Hal ini akan terus berlangsung walau sang masa mulai menua. Tidak dapat dipungkiri akan adanya perubahan *lughawi* yang dialami setiap bahasa, pun Bahasa Arab, selaras dengan perkembangan kehidupan sang pengguna di setiap era. Sesuai dengan ucapan berbahasa Arab: كل شيء تغير إلا التغير (*segala sesuatu pasti berubah kecuali perubahan itu sendiri*).

Lahirnya seorang tokoh yang *expert* dalam sebuah Perkembangan pemikiran kebahasaan tidak terbantahkan adanya. Dengan demikian, salah satu cara untuk mengetahui

perkembangan suatu bahasa dapat diketahui dengan mempelajari pemikiran tokoh dengan segala sumbangsihnya terhadap perkembangan bahasa, sebagaimana hal itu juga bisa dilakuakan dalam kajian pemikiran Bahasa Arab. Dalam luasnya ilmu Bahasa Arab, terdapat salah seorang tokoh yang mampu menyelami dalamnya samudera kebahasaan sehingga mampu memunculkan "mutiara-mutiara" pemikiran sebagai penambah keindahan berbahasa, sebut saja al-jahiz.

Tulisan ini mencoba memaparkan torehan sejarah terkait perkembangan pemikiran Bahasa Arab, yakni kontribusi pemikiran al-Jahiz dalam ranah kebahasaan. Adanya rasa kagum dan takjub pada sosok al-jahiz dengan segudang ilmunya, lebih-lebih yang terkait dengan isu kebahasaan merupakan salah satu alasan penulis dalam pengkajiannya. Penulis beranggapan bahwa ide-ide kebahasaan yang tergagas olehnya merupakan gagasan yang menukik dan tidak jarang menjadi rujukan. Pembahasan tentang pemikiran kebahasaan al-Jahiz akan diuraikan dalam penjelasan selanjutnya, dengan menambahkan sedikit uraian tentang biografi dan beberapa hasil karyanya.

B. Pembahasan

1. Biografi al-Jahiz

Penulis mengawali pembahasan tentang sumbangsih pemikiran kebahasaan al-Jahiz dengan memaparkan sedikit biografinya, karena penulis ingin mengamalkan sebuah

pribahasa yang diuraikan dengan kalimat bijak "tak kenal maka tak sayang". Hal itu juga selaras dengan sebuah ungkapan yang berbunyi "manusai cenderung tidak menyukai terhadap apa yang tidak diketahuinya (الإنسان أعداء ما جهل)". Untuk itu penting kiranya mengetahui perjalanan kehidupan seseorang dalam mengkaji pemikirannya.

Al-Jahiz, Pria yang meninggal pada tahun 255[1] H ini memiliki nama Abu 'Utsman 'Amr bin Bahr bin Mahbub al-Kanani. Dijuluki al-Jahiz karena Abu 'Utsman memiliki lototan mata amat tajam yang sesuai dengan makna kata Jahaz}a itu sendiri, yaitu melotot. Dia tumbuh dan berkembang di tanah kelahirannya, suatu tempat dengan atmosfer para penggiat sastra serta ahli Nahwu dan Bahasa. Tempat itu bernama – sebut saja –Basrah sebagai salah satu ladang ilmu dengan bibit unggul yang mendunia.

Ketenaran pria yang akrab disapa al-Jahiz ini tidak serta merta *menebeng* ketenaran nama Basrah sebagai gudang ilmu, melainkan dia mengangkat namanya di tengah-tengah bendera keilmuan Basrah dengan segumpal pemikiran yang kemudian berwujud menjadi beberapa karya yang mengesankan. Dia dikaruniai kelihaian dalam mengolah gaya bahasa serta pemikirannya yang menukik dalam kajian sastra dan bahasa, sehingga tidak heran jika disebut-sebut sebagai imamnya para sastrawan di masanya, tepatnya pada masa dinasti Abbasiyah dua. Selain itu, salah satu tokoh utama Mu'tazilah ini juga

[1] Abi 'Abdillah Yaqut bin 'Abdillah ar-Rumi al-Hamawi, *Mu'jamul Udaba'*,Jilid 4, (Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991), hlm. 474

menjadi *trend setter* di kalangan para penulis pada masanya. Posisi tersebut selaras dengan apa yang pernah dialami Ibnu Muqaffa' yang hidup di masa Abbasiyah pertama.[2]

Kecerdasan dan segudang ilmu yang dimiliki al-Jahiz tidak bisa terlepas dari sumbangsih sang guru yang senantiasa menghiasi perjalan keilmuannya. Beberapa sosok guru yang pernah ditimba ilmunya adalah Abu 'Ubaidillah Ma'mar bin al-Mutsanna sang Linguis Basrah yang berdarah Persia, Abu Sa'id 'Abdul malik bin Qarib al-Ashma'i sang praktisi Nahwu dan penghafal sekitar 16.000 qasidah terutama yang bernuansa bahar Rajaz, Abu hasan al-Akhfasy, Abu Yazid al-Anshari, dan Ibrahim bin Sayyar yang lebih dikenal dengan julukan an-Nidzam. Mereka adalah guru al-Jahiz dalam ilmu bahasa, sastra, dan ilmu Kalam.[3]

Dalam usianya yang telah memasuki kepala lima, al-Jahiz melanjutkan perjalanan keilmuannya di Bagdad. Pada usinya tersebut, dia disibukkan dengan aktivitas ilmiahnya di bagdad dan bashrah. Di usinya yang tidak lagi muda, dia memiliki tempat yang cukup diperhitungkan dalam deretan cendekiawan, terbukti dengan sering diundangnya al-jahiz dalam ta'lim, diskusi, dan agenda ilmiah lainnya.

Adanya kegiatan tersebut mencuri perhatian para simpatisan baik dari kalangan pencari ilmu maupun yang sudah sampai pada level Ulama' untuk ikut andil guna

[2] Jurji Zaidan, *Tarikh Adab al-Lughah al-'Arabiyyah*, Juz 1, (Libanon: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 184-185

[3] Fauzi as-Sayyid 'Abdarabbah, *al-Maqayis al-Balaghiyah 'inda al-Jahiz*, (Kairo: Maktabah al-Anjlu al-Mishriyah, 2005), hlm. 23

mendapat percikan ilmu dari sang imam. Abu Khalaf Salam bin Yazid al-Andalusi *digadang-gadang* sebagai salah satu dari sekian orang yang berguru kepada al-Jahiz}. Dikisahkan bahwa Abu Khalaf jauh-jauh datang dari Andalusia untuk menimba dan mencicipi manisnya ilmu al-Jahiz} dalam ranah bahasa, sastra, dan al-Balaghah.[4]

Tersohornya nama al-Jahiz dengan keagungan karya-karyanya ternyata menyimpan sejarah masa silam yang begitu dramtis dan menggugah emosi yang tidak jarang mengundang tangis. Betapa tidak, sosok yang diperkirakan lahir pada tahun 159 H. ini hidup di lingkungan keluarga dengan keterbatasan harta bahkan berkekurangan. Ditambah lagi dengan berpulangnya sang ayah ke sisi *Ilahi* diusianya yang masih belia dan menjadikannya anak yatim yang hanya tinggal bersama sang bunda dengan tanpa sepeser harta. Sehingga, di usia kecilnya, dia bekerja sebagai penjual roti dan ikan di penjuru Basrah sebagai upaya pertahanan hidup agar tidak terkikis oleh masa. Dia hidup di lingkungan dengan sejuta kekayaan dan kenikmatan, bahkan dia tidak melihat anak kecil yang hidup dalam kemelaratan selain dirinya[5]

Sungguh kehidupan masa kecil yang sulit dengan hujaman beratnya beban. Baginya, hal tersebut bukanlah alasan untuk pasrah terhadap nasibnya yang terpuruk, tetapi dijadikannya sebagai pecutan semangat dalam belajar dan mencari ilmu dengan harapan nasib baik akan menghampirinya di kehidupan masa depan.

[4] *Ibid.*, hlm. 31
[5] *Ibid.*, hlm. 21.

2. Torehan Pemikiran Kebahasaan al-Jahiz

a. Karya al-Jahiz

Hasil olah pikir al-Jahiz yang termaktub dalam karya-karyanya yang dahsyat mampu menambah kekuatan posisinya dalam kancah keilmuan, sehingga hasil pemikirannya dapat dijadikan sarana dalam menapaki luasnya daratan ilmu bahasa dan mengarungi dalamnya samudera sastra. Dengan karya-karya yang tertulislah, nama al-Jahiz tidak ikut terkubur bersama jasadnya, serta pemikirannya yang mendalam tentang bahasa dan sastra tetap eksis dan senantiasa menjadi bahan perbincangan.

Berikut beberapa karyanya yang berhasil menghiasi cakrawala dunia bahasa dan sastra adalah *Kitab al-Bayan wa at-Tabyin*, di dalamnya termuat pembahasan tentang sastra, al-Bayan, uraian Khutbah Nabi dan beberapa sahabat, hingga penjelasan tentang lagu-lagu dan sebagainya. Karya selanjutnya yang masih bernuansa satra adalah adalah *Kitab Sihru al-Bayan, Kitab al-Hayawan* dan *Kitab al-Bukhala'*. Karyanya yang mengkaji tentang bahasa salah satu contohnya adalah *Kitab al-mahasin wa al-Adhdad wa al-'Ajaib wa al-Gharaib.* Karya-karya lainnya adalah *Kitab Fadhail al-Atrak, Kitab at-Taj, Kitab Thabaqat al-Mughannin*, dan masih banyak lainnya.[6] Dari sederet karyanya, *Kitab al-Bayan wa at-Tabyin* merupakan karya yang paling terkenal dan fenomenal.

[6] Jurji Zaidan, *Tarikh Adab al-Lughah al-'Arabiyyah.*, hlm. 186

b. Al-Bayan *ala* al-Jahiz

Al-Jahiz memulai aktivitas ilmiahnya dengan menghadirkan karyanya yang berjudul *al-Bayan wa at-Tabyin*. Al-Bayan di masa itu adalah sebutan sederhana dari ilmu *Balaghah* (retorika arab). Namun setelah datangnya al-Jahiz, istilah al-Bayan dan Balghah dipisahkan secara orientasi. Al-Bayan dalam pandangan al-Jahiz sejatinya merupakan kemampuan untuk mengungkap apa yang ada dalam benak dengan tanpa adanya kecurigaan, yang didukung dengan kesadaran yang penuh. Dengan demikian dapat terhindar dari celotehan yang tidak berguna dan *unresponded*.[7] Al-Bayan memiliki orientasi kejelasan pemahaman aspek semantik melalui pemilihan lafaz, isyarat, dan keterikatan medan makna. Adapun Balaghah memiliki spesifikasi sastrawi dan ta'bir. Dengan demikian al-Bayan lebih detail dari pada Balaghah.[8]

Untuk lebih jelas bagaimana cara menentukan titik pisah antara al-Bayan dan Balaghah sebagaimana yang diutarakan al-Jahiz, mari cermati contoh syair berikut ini:

العين تبدي الذي في نفس صاحبها # من المحبة والبغض إذا كانا

والعين تنطق والأفواه صامتة # حتى ترى من ضمير القلب تبيانا[9]

[7] Badawi T{abanah, *al-Bayan al-'Araby,* (Kairo: Angelo al-Mis}riyah, 1968), hlm.82

[8] *Ibid.*, hlm. 95

[9] Al-Jahiz, *al-Bayan wa at-Tabyin, to pdf: http://www.al http://www.al-mostafa.com*, hlm. 33

(Tatapan mata bisa menunjukan adanya cinta dan amarah yang menggelora.
Mata mampu berbicara walau sang mulut bergeming diam seribu bahasa, sehingga terungkaplah suara hati yang menggema).

Dalam kacamata al-Bayan, penggalan syair tersebut bisa dilihat dari adanya keterikatan medan makna misalanya dalam kata cinta dan amarah yang disandangkan kepada mata. Selain itu, terdapat pula prefrensi kata seperti kata "mata berbicara" dan "mulut diam seribu bahasa". Dengan demikian penggalan syair tersebut mencoba mengisyaratkan akan ketajaman bahasa mata yang kebenarannya tak terbantahkan. Namun, berbeda halnya dengan kacamata Balaghah yang secara umum menilai melalui kesatuan ungkapan syair tersebut, sehingga dapat diketahui bahwa syair tersebut memiliki makna mendalam *nan* sastrawi.

Pada masa awal Islam, Balaghah hanya dikenal sebatas bagaiamana membuat ungkapan yang mengandung unsur *fasahat al-kalam*, yaitu sang penutur cukup hanya dengan pemilihan *lafaz* dengan makna yang dimaksud. Aspek pentingnya bahwa suatu ungkapan terkategorikan memiliki nilai *balaghy* adalah dengan *fasahat al-qoul* dan *quwwat al-'aridah*.[10] Memasuki masa Umayyah, Balaghah dikenal sebagai salah satu pisau analisa dalam pangkajian gaya bahasa al-Qur'an yang sarat dengan nuansa sastrawi. Hal ini digeluti oleh para ahli tafsir dan ahli kalam di masa tersebut. Salah

[10] Fauzi as-Sayyid 'Abdarabbah, *al-Maqayis al-Balaghiyah 'inda al-Jahiz}.*, hlm. 45--46

satu penafsir di masa ini adalah Mujahid bin Jubair yang menemukan gaya bahasa *tasybih dan tamtsil* di al-Qur'an dalam jumlah yang tidak sedikit.[11]

Sebagaimana diketahu, bahwa karya Al-Jahiz yang berjudul *al-Bayan wa at-Tabyin* merupakan literatur sastra mu'tazilah yang menjadi pedoman di kalangan *al-Mu'tazili*. Dia memberikan penjelasan tentang perbedaan ruang lingkup kajian *al-Bayan* dan *at-Tabyin*. Dalam sebuah literatur dijelaskan bahwa *al-bayan* berkutat dalam pembahasan tiga macam *al-kalam al-'araby* yaitu *al-Khitabah*, *asy-syi'ri*, dan *al-Kitabah*. Adapun *at-Tabyin* penjelasan tentang tatacara pengungkapan *al-bayan* sehingga menjadi sebuah ungkapan yang jelas dan estetik.[12]

Dalam definisi yang berbeda al-Jahiz menyatakan bahwa al-Bayan adalah seperangkat cara untuk mengutarakan dan mengungkapkan makna yang mendalam di sebuah ucapan sehingga sang pendengar mampu menyerap hakikat dari pembicaraan. Kata kunci dalam sebuah komunikasi yang terjalin antara sang penutur dan penyimak adalah pemahaman di antara keduanya, dan segala sesuatu yang mengantarkan pada sebuah pemahaman disebut al-Bayan.[13]

Berangkat dari penjelasan pada paragraph sebelumnya, sumbangsih pemikiran al-Jahiz dalam pemikiran bahasa

---

[11] *Ibid.*, hlm. 70

[12] Muhammad Zaghlul Sallam, *Tarikh an-Naqd al-Adaby wa al-Balaghah hatta Akhiru al-Qarn ar-Raib' al-Hijry*, (Iskandaria: Mansya'ah al-Ma'arif, 1996). Hlm. 397

[13] Al-Jahiz, *al-Bayan wa at-Tabyin.*, hlm. 31

arab adalah pendefinisian al-Bayan secara epistimologi. Dia disebut-sebut sebagai tokoh penggagas ilmu *al-Bayan al-'Araby*. Secara jelas dia mengutarakan bahwa *al-Bayan* mencoba untuk mengkaji tatacara pembuatan kalimat yang benar atau memproduksi seni berucap, bukan untuk menafsirkannya.[14]

Dengan adanya embrio yang dicetuskan oleh al-Jahiz tentang al-Bayan, maka pada masa selanjutnya ilmu Bayan terbentuk dan terklasifikasi dalam beberapa pembahsan, yaitu Tasybih, majaz, dan Kinayah. Dalam literatur lain disebutkan, bahwa penggagas ilmu Bayan adalah guru dari al-Jahizsendiri, Abu 'Ubaidillah Ma'mar bin al-Mutsanna. Al-Jahiz disebut-sebut hanya sebagai penerusnya.[15]

Penulis, secara subjektif tetap meyakini akan keabsahan pendapat yang mengatakan bahwa al-Jahiz sebagai penggagas al-Bayan. Keyakinan ini semakin diperkuat dengan adanya pernyataan dari sejarawan Ilmu Balaghah dan dari Dr. Thaha Husain yang mengatakan bahwa Bangsa Arab tidak menyangkal ketika al-Jahiz ditetapkan sebagai penggagas ilmu Bayan.[16]

Seiring berjalannya masa dan berkembangnya pemikiran dengan berbagai hasil temuan, maka al-Bayan dikerucutkan menjadi sebuah konsep tersendiri di kajian Balaghah. Pada tahap ini, al-Bayan diartikan sebagai kaidah-kaidah untuk

[14] Muhammad Jamal Barut, *al-Jahiz}: Muassisul al-Bayan al-'Araby*, (Suria: al-Ahali li at-Thaba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 2001), hlm. 66

[15] Mamat Zaenuddin dan Yayan Nurbayan, *Pengantar Ilmu Balaghah*, (Bandung: PT. Refika Aditama, 2007), hlm. 16

[16] Fauzi as-Sayyid 'Abdarabbah, *al-Maqayis al-Balaghiyah 'inda al-Jahiz.*, hlm. 314

mengetahui cara menyampaikan sebuah pikiran dengan cara yang bermacam-macam. Dengan kata lain bahwa adanya satu ide atau pemikiran bisa disampaikan dengan beberapa gaya bahasa yang berbeda.[17] Dalam hal ini, kreatifitas dan kemampuan mengolah bahasa sang penutur dibutuhkan demi terwujudnya kefasihan dan cita rasa yang indah dalam beretorika.

Pemikiiran al-Jahiz tentang al-Bayan mampu memberikan pengaruh yang signifikan dalam perkembangan selanjutnya. Hal itu terbukti dengan banyaknya tokoh yang berkiblat kepadanya, sebut saja Sa'lab. Dia merupakan salah seorang tokoh yang memuja al-Ja>hiz dan terpengaruh dalam bingkai pemikirannya. Kemudian, dia termotivasi dari kitab *al-Bayan wa at-Tabyin* untuk mengarang sebuah buku yang berjudul *Qawa'id asy-Syi'ri*. Dalam hal *Tasybih*, *Isti'arah*, *dan Kinayah*, Sa'lab menamainya dengan sebutan *latafat al-ma'na* (kelembutan makna). Tokoh lain yang juga berkiblat pada al-Jahiz adalah Qudamah bin Ja'far dengan bukunya "*Naqdu an-nasr*".[18]

c. An-Nazm

Sebagai salah satu penganut paham Mu'tazilah, al-Jahiz menggunakan kekuatan rasionya dalam "menjamah" aspek kebahasaan al-Qu'an, karena yang demikian merupakan salah satu bentuk pemberian penghargaan terhadap

[17] Mardjoko Idris, *Ilmu Balaghah: Antara al-Bayan dan al-Badi'*, (Yogyakarta: Teras, 2007), hlm. 6

[18] Fauzi as-Sayyid 'Abdarabbah, *al-Maqayis al-Balaghiyah 'inda al-Jahiz.*, hlm. 277 & 283

dikaruniakannya rasio. Gaya bahasa dalam al-Qur'an mampu menginspirasi ilmuan Bahasa Arab pada umumnya dalam melahirkan sebuah bidang ilmu baru yaitu, seni retorika Arab. Al-Jahiz kemudian menetapkan bahwa *Uslub* Qur'an sangatlah agung dalam representasi dan indah dalam penuturannya yang sastrawi.

Ketertarikan al-jahiz dalam hal ini mampu menghasilkan sebuah konsep mengenai *an-Nazm*. Menurutnya–sebagaimana yang dikutip dari buku karangan Ahmad Darwisy– an-Nazm diartikan sebagai berikut:

An-Nazm ialah indahnya suatu komposisi satuan kata dengan prefrensi musikalitas yang dibangun berdasarkan atas kemurnian nada (*tone*), dan prefrensi leksikalitas yang dibangun berdasarkan atas kebiasaan penggunaan. Begitu juga keindahan komposisi di antara kata-kata yang berdekatan dengn penataan yang serasi.[19]

Dalam teori *an-Nazm yang dicetuskan oleh al-jahiz,* lahir sebagai embrio dari munculnya stilistika (gaya bahasa), terdapat penjelasan atau pembahasan seputar prefrensi kata yang selektif digunakan sebagai komposisi dalam sebuah ungkapan. Dengan teori tersebut pula, bisa diketahui beberapa kata dari ayat Qur'an yang sering berdampingan kehadirannya. Kata-kata tersebut seperti *as-salah* berdampingan dengan *az-Zakah*, *al-Ju*' dengan *al-Khauf, ar-raghbah* (kecenderungan)

[19] Definisi ini diambil berdasarkan apa yang telah dikutip dari A. Darwisy oleh Prof. Syihab. Untuk lebih jelasnya bisa dilihat di Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Bahasa dan sastra Arab,* (Yogyakarta: Karya Media, 2013), hlm. 34

dengan *ar-rahbah* (penolakan), pun kata *al-jinn* dengan *al-ins*, dan masih banyak lainnya.

Berkat kesungguhannya dalam mengkaji gaya bahasa al-Qur'an dan perhatiannya terhadap retorika Arab, tidak heran jika dia dieluh-eluhkan sebagai imamnya ahli bahasa dan dewa sastra. Salah satu bukti keberhasilannya adalah terhimpunnya beberapa definisi *mainstream* terkait kajian Balaghah, seperti pendefinisian *Isti'arah*. Meminjam bahasa Prof. Syihab, al-Jahiz disebut-sebut sebagai orang pertama yang mengukuhkan definisi *isti'arah*.[20]

Dia memberikan pengertian *isti'arah* sebagai proses penamaan sesuatu dengan nama yang lain yang setara. Contohnya adalah sebagaimana firman Allah dalam surat al-Waqi'ah ayat 56: وهذا نزلهم يوم الدين (*Itulah adalah hidangan bagi mereka di hari kiamat*). Al-Jahiz memandang bahwa azab –sebagai salah santu bentuk hukuman– yang secara bahasa menggunakan kata "dihidangkan" setara dengan ketika sedang Allah sedang menyuguhkan nikmat kepada hambanya.[21] Ada unsur penyamaan sikap yang Allah berikan kepada sang penerima nikmat dengan penerima azab yang terkena laknat.

Contoh ayat lainnya yang digambarkan oleh al-Jahiz sebagai salah satu ayat yang mengandung unsur gaya bahasa *isti'arah* adalah ayat 62 dari surat Maryam yang berbunyi:

لا يسمعون فيها لغوا إلا سلاما, ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيّا

[20] *Ibid.*, hlm. 35-36

[21] Fauzi as-Sayyid 'Abdarabbah, *al-Maqayis al-Balaghiyah 'inda al-Jahiz.*, hlm. 232-234

Pada ayat tersebut digambarkan suasana kehidupan surgawi yang memiliki nuansa petanng dan pagi layaknya kehidupan duniawi. Al-jahiz berargumen bahwa sejatinya nuansa pagi dan petang tidak akan ditemukan dalam surga sebagaimana di dunia.[22] Hanya saja, ayat tersebut ingin menggambarkan kehidupan surga melalui kadar gambaran nuansa dunia agar mudah diterima. Pengambarannya diwakilkan dengan kata بكرة وعشيّا.

Contoh ayat selanjutnya terdapat dalam surat az-Zukhruf ayat 48, sebagaimana berikut ini:

وما نريهم من أية إلا هي أكبر من أختها. وأخذناهم بالعذاب لعلهم يرجعون.

Pada ayat tersebut terdapat kata أخة yang bukan dimaksudkan untuk makna saudara, tetapi kata tersebut dipahami sebagai golongan atau kelompok terdahulu. Yang dimaksud dari golongan pendahulu dari lawan tutur adalah sosok paman, ayah, nenek moyang, dan pendahulu lainnya.[23] Dengan demikian, kata أخة manjadi penanda adanya gaya bahasa *isti'arah* dalam ayat tersebut.

Kemudian pada perkembangan selanjutnya, *Isti'arah* diartikan sebagai penggunaan *lafaz* yang tidak pada tempatnya, dalam istilah lain dikenal dengan majaz metafora. Ia juga diartikan adanya hubungan langsung antara makna hakiki dan majazi dalam sebuah *uslub*.[24] Penjelasan mendalam terkait

[22] Al-Jahiz, *al-Bayan wa at-Tabyin.*, hlm. 61
[23] Fauzi as-Sayyid 'Abdarabbah, *al-Maqayis al-Balaghiyah 'inda al-Jahiz.*, hlm. 235
[24] Mardjoko Idris, *Ilmu Balaghah: Antara Bayan dan Badi'.*, hlm. 33

macam-macam *Isti'arah* serta makna hakiki dan makna majazi tidak penulis uraikan dalam pembahasan kali ini.

Salah satu pembaharuan yang disuguhkan oleh al-Jahiz adalah penggunaasn gaya bahasa dalam sebuah karangan yang hal tersebut menjadi *style* baru di kalangan penulis. Gaya bahasa yang digunakannya} dalam sebuah karangan hampir menyerupai gaya bahasa dalam sebuah sya'ir yang tersusun dalam kalimat singkat, tetapi tidak terikat oleh wazan[25] dan *qafiyah*[26], atau sebuah *saja'*[27] yang tidak disyaratkan keharusan adanya *qafiyah*. Contohnya sebagaimana berikut ini:

جنبك الله الشبهة, وعصمك من الحيرة, وجعل بينك وبين المعرفة سببا وبين الصدق نسبا, وحبب اليك التثبت, و زين في عينك الإنصاف, وأذاقك حلاوة التقوى, وأشعر قلبك عز الحق, وأودع صدرك برد اليقين, وطرد عنك ذل اليأس. [28]

(semoga Allah senantiasa menjauhkanmu dari perkara Syubhat, menjagamu dari kebingungan, menjadikan antara engkau dan ilmu sebuah perantara dengan hiasan kejujuran. Semoga Allah senantiasa mencintakanmu dalam mencari kepastian yang hakiki, dan menghiasi matamu dengan keadilan sehingga kamu mampu merasakan manisnya ketakwaan. Semoga Allah senantiasa menjaga

[25] Wazan atau yang juga disebut sebagai *Bahr* merupakan hasil ulangan dari beberapa *taf'ilah* yang mengarah pada tujuan *syi'ir.* Lebih jelasnya periksa di: Mas'an Hamid, *Ilmu Arudl dan Qawafi,* (Surabaya, al-Ikhlas, 1995), hlm. 114

[26] *Qafiyah* adalah kata terakhir pada bait *syi'ir* yang dihitung mulai dari huruf terakhir pada bait sampai dengan huruf hidup sebelum huruf mati yang ada di antara kedua huruf. *Ibid.*, hlm. 192

[27] *Saja'* adalah kesesuaian dua *Fashl* (dua kata yang terletak di akhir bait) pada huruf terakhirnya dalam sebuah prosa. Fauzi as-Sayyid 'Abdarabbah, *al-Maqayis al-Balaghiyah 'inda al-Jahiz.*, hlm. 251

[28] Jurji Zaidan, *Tarikh Adab al-Lughah al-'Arabiyyah.*, hlm. 196

hatimu dengan kemulyaan yang nyata, dan menempatkan di dalam dadamu sejuknya keyakinan, serta menghalaumu dari keputus-asaan yang hina).

d. Beberapa Pendapat Kebahasaan al-Jahiz yang Lain

Dalam kegiatan kebahasaan, Suara merupakan sarana yang penting dalam mengetahui cara kerja suatu bahasa karena sebagaimana dikatakan bahwa bahasa merupakan kebiasaan terucap dan memiliki sistem yang terstruktur. Sehingga kemudian, al-Jahiz menganggap suara sebagai alat pelafalan esensial yang mampu menghasilkan *taqti'* (ketukan nada) dalam sebuah formasi (*ta'lif)* kebahasaan.[29] Dengan kata lain, bahasa merupakan *vocal nature* dalam *interpersonal communication*.

Terkadang penggunaan bahasa tidak cukup ampuh dalam mengutarakan maksud dalam berucap, sehingga kemudian dibutuhkan peran sastra sebagai perantara. Hal tersebut terjadi karena ada beberapa perasaan dan maksud yang tidak bisa diungkapkan dengan kepolosan bahasa semata, sehingga diharapkan pesan yang diinginkan lebih mengena dan dapat diterima. Oleh karena itu, dia bertekad menyebarkan benih-benih sastra dalam suatu pendidikan praktis. Kemudian, dia menetapkan metode pendidikan seni sastra dengan tujuan untuk mendongkrak kemampuan murid-muridnya sebagai insan pencipta, kreatif dan mampu melahirkan makna.[30]

[29] Kamil Mustafa asy-Syaibi, *Syarhu Diwan al-Hallaj,* (Baghdad: Maktabah Nahd}ah, 1973), hlm. 34

[30] Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Bahasa dan sastra Arab.*, hlm. 35

C. Kesimpulan

Sebagai penutup pembahasan, penulis ingin menyampaikan ringkasan tentang bahasan sebelumnya. Al-Jahiz merupakan tokoh bahasa dan praktiusi satra yang beraliran Mu'tazilah. Bashrah merupakan tempat terpecahnya suara tangisan al-Jahiz untuk pertama kali, yang diperkirakan terjadi di tahun 159 H. dan menjadi tempat peristirahatan dan pembaringan jasadnya untuk yang terakhir kalinya, yaitu bertepatan pada tahun 255 Hijriah.

Al-Jahiz tidak cukup jika hanya disebut sebagai tokoh ahli bahasa dan sastra, melaikan dia mampu menjelma sebagai sosok imam dan *trend setter* di masanya. Menjadikannya imam tentunya disertai dengan alasan yang kuat, yang tak lain adalah karena dia mampu menghadirkan gagasan-gagasan dan pemikiran-pemikiran dalam perkembangan keduanya. Hal itu diperkuat dengan lahirnya maha karyanya dengan judul *Kitab al-Bayan wa at-Tabyin* yang diperkuat dengan lahirnya karya-karya lainnya.

Berikut beberapa sumbangsih pemikiran kebahasaan al-Jahiz yang berhasil penulis rangkum, di antaranya sebagai berikut:

1. Penggagas *al-bayan al-araby* dan mendefinisikannya secara epistimologi, yaitu seperangkat cara untuk mengutarakan dan mengungkapkan makna yang mendalam di sebuah ucapan sehingga sang pendengar mampu menyerap hakikat dari pembicaraan.

2. Menghadirkan konsep *an-Nazm* dengan pembahasannya tentang prefrensi kata.
3. Penggunaan gaya bahasa dengan model baru dalam sebuah karangan yang hal tersebut menjadi *style* di kalangan penulis yaitu gaya bahasa yang hampir menyerupai sya'ir tapi tak terikat oleh wazan dan *qafiyah*.
4. Al-Jahiz disebut-sebut sebagai orang pertama yang mengukuhkan definisi *isti'arah*.
5. Dalam pendidikan praktis, al-jahiz membuat metode pengajaran seni satra yang mampu memproduksi makna.

Demikianlah apa yang bisa penulis tuangkan dalam makalah ini. *Tak ada gading yang tak retak*, begitulah kiranya menggambarkan penulisan makalah ini yang penulis akui tidak akan luput dari kesalahan yang *tak* terbantahkan. Dengan demikian adanya koreksi dan saran penulis harapkan guna penyempurnaannya di kemudia hari. *Semoga !*

Daftar Pustaka

'Abdarabbah, Fauzi as-Sayyid, 2005, *al-Maqayis al-Balaghiyah 'inda al-Jahiz*, Kairo: Maktabah al-Anjlu al-Mishriyah.

Al-Hamawi, Abi 'Abdillah Yaqut bin 'Abdillah ar-Rumi, 1991, *Mu'jamul Udaba'*, Jilid 4, Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

Al-Jahiz, *al-Bayan wa at-Tabyin, to pdf: http://www.al-mostafa.com*

Asy-Syaibi, Kamil Mustafa, 1973*Syarhu Diwan al-Hallaj,* Baghdad: Maktabah Nahdah.

Barut, Muhammad Jamal, 2001, *al-Jahiz: Muassisul al-Bayan al-'Araby,* Suria: al-Ahali li at-Thaba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi'.

Hamid, Mas'an, 1995, *Ilmu Arudl dan Qawafi*, Surabaya, al-Ikhlas.

Idris, Mardjoko, 2007, *Ilmu Balaghah: Antara al-Bayan dan al-Badi'*, Yogyakarta: Teras

Qalyubi, Syihabuddin, 2013, *Stilistika Bahasa dan sastra Arab,* Yogyakarta: Karya Media.

Sallam, Muhammad Zaghlul, 1996, *Tarikh an-Naqd al-Adaby wa al-Balaghah hatta Akhiru al Qarn ar-Raib' al-Hijry,* Iskandaria: Mansya'ah al-Ma'arif.

T{abanah, Badawi, 1968, *al-Bayan al-'Araby,* Kairo: Angelo al-Mis} riyah.

Zaenuddin, Mamat dan Yayan Nurbayan, 2007, *Pengantar Ilmu Balaghah,* Bandung: PT. Refika Aditama.

Zaidan, Jurji, 1996,*Tarikh Adab al-Lughah al-'Arabiyyah,* Juz 1, Libanon: Dar al-Fikr.

KONTRIBUSI IBNU JINNI DALAM PERKEMBANGAN LINGUISTIK ARAB

Oleh: Muhammad Alghiffary

A. Pendahuluan

Perkembangan ilmu pengetahuan pada era modern didominasi oleh para pemikir dari Barat. Albert Einstein, misalnya, ia merupakan penemu teori relativitas yang dihormati oleh banyak kalangan, khususnya dalam bidang sains. Selain Einstein, muncul nama Leonardo Da Vinci. Da Vinci merupakan seorang seniman hebat yang terkenal dengan lukisan Monalisa. Selain ahli dalam bidang seni, Da Vinci juga ahli dalam bidang sains modern. Hal ini dapat dilihat melalui kontribusinya dalam menciptakan konsep pesawat terbang produk modern. Nama berikutnya adalah Thomas Alva Edison. Edison merupakan penemu bola lampu pijar berikut sistem

pembagian tenaga listrik praktis, sehingga dapat dipakai di dalam rumah.[1]

Dominasi para pemikir Barat dalam ilmu pengetahuan modern dijadikan kiblat oleh para pelajar dan akademisi. Sebagian besar pelajar dan akademisi mempelajari teori-teori Barat serta mengaplikasikannya pada sebuah penelitian. Dalam bidang linguistik misalnya, teori-teori Ferdinand de Saussure (1857-1913) banyak dipakai dalam penelitian linguistik. Sebagai bapak linguistik modern, Saussure mendasarkan teori-teori linguistiknya pada dua konsep, yaitu: arbitrer dan konvesi.[2]

Akibat tak langsung dari dominasi ini adalah para pelajar dan akademisi seakan menutup diri dari teori-teori non Barat yang mungkin dianggapnya sebagai teori inferior. Padahal, dalam literatur Arab, konsep dasar teori linguistik Saussure sudah diaplikasikan oleh sebagian para pemikir muslim. Di antara para pemikir muslim tersebut adalah ibnu Jinnī. Dalam karya monumentalnya, *al-Khaṣāis*, ibnu Jinnī telah mengaplikasikan konsep arbitrer dan konvensi dalam bahasa Arab. Selain itu, ibnu Jinnī juga memiliki metode unik untuk mendapatkan makna universal dari sebuah kata. Meski mempercayai keuniversalan makna tersebut, ibnu Jinnī tetap tidak mempercayai adanya sinonimitas makna.

---

[1] Gimmy Satriawan, *10 Ilmuwan Kontroversial yang Mengubah Dunia*, cet. 1 (Yogyakarta: A Plus Books, 2010), 12, 78 - 82, dan 119.

[2] Harimurti Kridalaksana, *Mongin-Ferdinand de Saussure Bapak Linguistik Modern dan Pelopor Strukturalisme* dalam *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat,cet. 3 (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996), 1 & 12.

B. Sekilas tentang Biografi dan Karya-Karya Ibnu Jinnī

Abū al-Fatah 'Utsmān bin Jinnī adalah nama lengkap dari ibnu Jinnī. Secara etimologi, nama Jinnī diambil dari kata *gennaius* yang memiliki arti jenius, pikirannya baik, mulia, dan ikhlas. Ibnu Jinnī lahir di kota Mosul (Irak). Tidak ada yang mengetahui tahun kelahirannya secara akurat. Meski demikian, ada pula orang yang berspekulasi bahwa ibnu Jinnī lahir pada tahun 321 H. atau 322 H. Pengambilan spekulasi ini dilakukan melalui perhitungan terhadap salah satu pendapat yang berasal dari ibnu Qādī. Menurutnya, ibnu Jinnī meninggal dalam usia 70 tahun. Jika dihitung secara matematis, tahun meninggalnya ibnu Jinnī (392) dikurangi usia ibnu Jinnī (70), maka akan dihasilkan tahun kelahiran ibnu Jinnī (321) atau (322) (bergantung pada bulan kelahirannya).[3]

Ayah ibnu Jinnī berasal dari keturunan Romawi dan Yunani. Jinnī (nama ayahnya) adalah seorang pembantu Sulaiman ibn Fahad ibn Ahmad al-Azdi. Dari sinilah nasab ibn Jinni sering ditambahkan, sebagaimana yang dikatakan pada akhir karangannya, yaitu *Syarah Taṣrīf al-Māzi* "Abū al-Fatah Utsmān bin Jinnī al-Azdi berkata ...". Tidak ada referensi yang jelas tentang bagaimana Ayahnya hijrah ke *Mausil* (Mosil), tidak pula ada keterangan ia dilahirkan di sana, serta kenapa ia menjadi pembantu Sulaiman. Boleh jadi melalui kekurangjelasan ini

---

[3] Abū al-Fatah 'Utsmān bin Jinnī, *Al-Khaṣāiṣ*, Juz. 1 (Mesir: Dār al-Kutub al-Misriyyah, Tanpa Tahun), 8-9.

nasab ibnu Jinnī terputus hanya sampai pada ayahnya.[4]

Sejak masa kanak-kanak, ibnu Jinnī sudah memiliki rasa ingin tahu yang tinggi. Ibnu Jinnī mengikuti perkumpulan-perkumpulan yang ada di kotanya serta belajar kepada para syeikh yang ahli dalam bidangnya.[5] Satu di antaranya bernama Ahmad bin Muhammad al-Mausilī al-Syāfi'ī yang lebih dikenal dengan al-Akhfasy. Dari al-Akhfasy, ibnu Jinnī mengetahui dasar kaidah-kaidah bahasa Arab (nahwu).[6]

Setelah menguasai ilmu shorof pada usia 17 tahun, ibnu Jinnī merantau ke kota Bagdad untuk menimba ilmu kepada Abū 'Ali al-Fārisī selama 40 tahun. Selain belajar bahasa kepada al-Fārisi, ibnu Jinnī juga belajar kepada linguis lain, di antaranya yaitu Abū Bakr Muhammad bin al-Hasan atau dikenal dengan nama ibnu Miqsam. Ibnu Jinnī juga sempat berkenalan dan menimba ilmu bahasa dan sastra dengan al-Mutanabbi (salah seorang penyair besar dinasti Abbasiyah). Oleh karena kecintaan ibnu Jinnī terhadap ilmu, wajar jika muncul banyak karya dari tangannya.[7]

Di antara karya-karya ibnu Jinnī, yaitu: *Al-Khaṣāiṣ, al-Tamām, Sirr al-Ṣinā'āt, al-Munṣif, Syarḥu al-Maqṣūd wa al-Mamdūd li Ibni al-Sikkīt, Ta'āqub al-'Arabiyah, al-Fasr (Tafsīr Diwān al-Mutanabbī al-Kabīr), Tafsīr Ma'ānī Diwānī al-Mutanabbī al-Ṣagīr, al-Luma' fī*

---

[4] Ibn Jinni, *Al-Khaṣāiṣ*, 5.

[5] Biografi Ibnu Jinni - Penulis Buku Al-Khashais - Al-Arabiyyah.htm. akses, 17-02-2015, 09.15 WIB.

[6] Zamzam Afandi Abdillah, *Ibnu Jinnī: Menembus Sekat Mazhab Linguistik*, Adabiyyat (Jurnal Bahasa dan Sastra), Vol. 8, No. 1, (Yogyakarta: Jurusan Bahasa dan Sastra Arab), 54.

[7] Biografi Ibnu Jinni, & Abdillah, *Ibnu Jinnī*, 54.

al-'Arabiyyah, al-Taṣrīf al-Mulūkī, Kitāb al-Hamzah al-Mamdūdah, Kitāb al-Muqtaḍab, Tafsīr al-Mużakkar wa al-Muannaṡ li Abī Ya'qūb, Kitābu Ta'yīdi Tażkirah Abī Ali, al-Maḥāsin fī al-'Arabiyyah, al-Khāṭiriyyāt, Tafsīr Urjūzati Abī Nuwwās, Kitāb al-Mużakkar wa al-Muannaṡ, al-Talqīn fī al-Naḥwi, Kitāb al-Ma'ānī al-Muḥarrarah.[8]

C. Pemikiran-Pemikiran Ibnu Jinnī

Ibnu Jinnī adalah seorang yang berjiwa besar dan tidak memihak secara berlebihan terhadap suatu kelompok. Dalam bidang fiqih, ibnu Jinnī mengikuti aliran yang dipakai pada umumnya di negeri Irak, yaitu Hanafi. Meskipun demikian, ibnu Jinnī tetap belajar kepada Ahmad bin Muhammad yang mengikuti aliran Syafi'i. Dalam bidang ilmu kalam, sebagaimana yang dikatakan imam as-Suyūtī, ibnu Jinnī mengikuti aliran mu'tazilah, sebagaimana diikuti guru besarnya, abū 'Alī.[9]

Pola pemikiran atau corak pemikiran aliran mu'tazilah, yaitu lebih mengedepankan rasio dalam menetapkan, menyajikan, dan mempertahankan masalah-masalah akidah, sebab aliran ini lebih mengedepankan fungsi akal dari pada *naql* (nas).[10] Menurut Ahmad Amīn, sebagaimana dikutip Abdillah, pengertian mu'tazilah telah melebur kedalam cara berpikir rasional. Menurutnya, "*al-i'tizāl manhaj fī al-baḥṡi, wa al-tajribah, wa al-istidlāl, al-'aqliyy, wa al-syakki wa al-qiyāsī*".[11]

---

[8] Abdillah, *Ibnu Jinnī* ,55-56.

[9] Ibnu Jinnī, *al-Khaṣāiṣ*, 40 & 42.

[10] Kusmin Busyairi, *Konsep Teologi Aliran Mu'tazilah*, ed. 2, (Yogyakarta: U. D. Rama, 1985), 23.

[11] Abdillah, *Ibnu Jinnī*, 56.

Meskipun ibnu Jinnī mengikuti aliran mu'tazilah yang lebih menekankan rasio, namun ibnu Jinnī tetap tunduk pada aturan-aturan orang Arab dalam menjalankan kaidah bahasa Arab. Ketundukan ibnu Jinnī dapat dilihat melalui definisi nahwu yang diutarakannya. Menurutnya, nahwu adalah meniru tata cara orang Arab berbicara dalam perubahan-perubahannya melalui *i'rāb*, seperti: bentuk *taśniyyah* (dual), *jama'* (plural), *taḥqīr* (mungkin yang dimaksud adalah *taṣgīr*), *jama' taksīr* (tidak beraturan), *iḍāfah* (frase), *nasab* (penisbatan), *tarkīb* (susunan kata), dan lain-lain.[12]

Dalam bidang nahwu, ibnu Jinnī mengikuti aliran Bashrah. Boleh jadi, pilihan ibnu Jinnī disebabkan karena pengaruh guru besarnya yang juga mengikuti aliran Bashrah. Menurut Muhammad 'Alī al-Najjār, keikutsertaan ibnu Jinnī dalam aliran Bashrah diperjelas dalam salah satu bukunya yang berjudul *Sirru as-Ṣinā'ati al-I'rāb*. Ibnu Jinnī berpendapat bahwa huruf *kaf* pada kata "*anta ka zaidin*" merupakan isim (bukan *ḍamīr*). Ibnu Jinnī menyamakan huruf *kaf* pada kalimat tersebut dengan kata *miślu* pada kalimat "*anta miślu zaidin*".[13] Adapun madzhab Kuffah menamai "kaf" pada kalimat tersebut sebagai huruf (jer), karena kata setelahnya dibaca majrur. Meskipun ibnu Jinnī mengikuti aliran Bashrah, namun tetap mengambil teori-teori dari tokoh-tokoh aliran Kuffah, di antaranya al-Kisāi dan *Ṡa*'lab.[14]

---

[12] Ibnu Jinnī, *al-Khaṣāiṣ*, 34.

[13] *Ibid*., 44-45.

[14] Ibnu Jinni dan Pemikirannya _ al-Faiz.htm, akses, 17-02-2015, 09.25 WIB.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dikatakan bahwa ibnu Jinnī adalah seorang yang memiliki prinsip kuat. Ibnu Jinnī tidak berlebihan dalam mengikuti sebuah aliran. Pikirannya terbuka bagi apa pun yang dirasakan benar, meskipun kebenaran tersebut berasal dari luar aliran yang diikutinya. Prinsip ini, secara tidak langsung juga dituangkan dalam salah satu sub judul bukunya, yaitu "*bābu fī al-Syaii yasma'u min al-faṣīḥ lā yasma'u min gairihi*". Oleh karena keterbukaan sifatnya, wajar jika ibnu Jinnī dijuluki sebagai seorang imam nahwu dan shorof.[15]

Dalam ilmu shorof, ibnu Jinnī menolak adanya sinonimitas, namun dibalik ketiadaan makna yang sama, ibnu Jinnī berhasil menciptakan metode yang secara universal memiliki makna sama, yaitu: *isytiqāq kabīr*. Adapun dalam ilmu nahwu, ibnu Jinnī telah mendahului dua konsep utama linguistik modern yang dibawa oleh Saussure, yaitu: arbitrer dan konvensi.

1. Menolak Sinonimitas

Secara etimologi, sinonim atau dalam bahasa Arab disebut dengan *tarāduf* adalah mengikuti, mengikuti sesuatu, sebagian mengikuti sebagian yang lain. Adapun definisi sinonim secara terminologi belum ada kepastian dari para ulama (linguis), baik klasik maupun modern. Sibawaih misalnya, orang pertama yang menunjukkan secara nyata keberadaan sinonim, mendefinisikan sinonim menjadi tiga kategori, yaitu: dua lafal

[15] Ibnu Jinnī, *al-Khaṣāiṣ*, Juz. 1, 33 & 47.

berbeda memiliki makna berbeda, dua lafal berbeda memiliki makna sama, dan dua lafal sama memiliki makna berbeda.[16]

Di pihak lain, ada pula sebagian orang yang menolak keberadaan sinonim, di antaranya: Abū al-Hasan Ahmad bin Fāris dan gurunya yang bernama Abū al-'Abbās Sa'lab.[17] Dalam hal ini, ibnu Jinnī termasuk bagian dari penolak sinonimitas yang pada masa modern diikuti oleh Syahrur. Sebab, orang yang mengakui sinonimitas berarti orang tersebut telah mengingkari sejarah munculnya kata. Kata merupakan suatu entitas yang terus berkembang dan memiliki makna sesuai konteksnya, sehingga tidak mungkin sebuah makna melekat pada dua entitas kata.[18]

Muhammad Alghiffary, dalam bukunya "al-Qur'an Melukiskan Kisah Nabi Nuh A.S.: Kajian Semiosis" secara implisit juga menjelaskan bahwa ibnu Jinnī merupakan pengikut anti sinonimitas. Menurutnya, ibnu Jinnī adalah salah satu dari tiga tokoh pioner konsep semiotika linguis Islam klasik. Pendapatnya ini, didasarkan atas definisi lafal yang diutarakan ibnu Jinnī. Menurut ibnu Jinnī lafal adalah suatu entitas yang membawa makna, yang mengeluarkannya dari tempat persembunyian.[19] Dengan kalimat lain, lafal merupakan sebuah alat bantu untuk mendapatkan makna.

[16] Muhammad Nūruddīn al-Munajjid, *At-Tarāduf fī al-Qur'an al-Karīm: Baina an-Naẓariyyah wa at-Taṭbīq* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1997), 29-30.

[17] *Ibid*., 31.

[18] Kurdi, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, Cet. 1, (Yogyakarta: El-Saq, 2010), 300-301.

[19] Muhammad Alghiffary, *Al-Qur'an Melukiskan Kisah Nabi Nuh A.S.: Kajian Semiosis*, cet. 1 (Yogyakarta: Trussmedia Grafika, 2016), 44.

Saussure menyebut alat bantu ini dengan *signifiant* (penanda), sedangkan makna disebut dengan *signifie* (petanda).

Setiap penanda hanya memiliki satu petanda. Menurut Saussure, tanda yang memiliki komponen penanda dan petanda dapat diibaratkan seperti selembar kertas yang memiliki dua sisi yang berbeda.[20] Sisi yang satu adalah penanda, sedangkan sisi yang lain adalah petanda. Kedua sisi tersebut tidak mungkin bisa dipisahkan. Dalam konteks bahasa, penanda adalah lafal, sedangkan petanda adalah maknanya. Jika dihubungkan dengan pengibaratan Saussure di atas, maka dapat diambil inferensi bahwa setiap lafal memiliki satu makna, begitu pula sebaliknya setiap makna menempel pada satu lafal, sehingga tidak akan ada sinonimitas.

Dalam *al-Khaṣāiṣ*, ibnu Jinnī mengaplikasikan ketiadaan sinonimitas dengan menjelaskan perbedaan antara kata *qaul* dengan *kalām*. Menurutnya, *kalām* adalah setiap lafal yang independen (berdiri sendiri) dan mempunyai makna sempurna. Ahli nahwu menyebutnya dengan "*jumlah*" atau kalimat, seperti: "*zaidun akhūka*", "*qāma muḥammadun*", dan "*fī al-dāri abūka*". Adapun *qaul* adalah setiap lafal yang mudah diucapkan, baik secara sempurna ataupun tidak sempurna maknanya. Contoh lafal yang sempurna adalah "*qāma zaidun*". Contoh lafal yang tidak sempurna adalah "*zaidun, in, kāna akhūka*". Jadi, dapat disimpulkan bahwa setiap *kalām* adalah *qaul* dan tidak setiap *qaul* adalah *kalām*.[21]

[20] Kridalaksana, *Mongin-Ferdinand de Saussure*, 13.

[21] Ibnu Jinnī, *al-Khaṣāiṣ*, 17.

Lebih jauh, ibnu Jinnī menjelaskan kedua kata tersebut dari segi pragmatis. Kata *qaul* disandarkan kepada makna keyakinan atau pendapat, seperti: "*Fulānun yaqūlu bi qauli abī Hanīfah*". Contoh ini menjelaskan bahwa Fulān tidak hanya mengutip pendapat abū Hanīfah, namun Fulān juga mempercayai pendapat abū Hanīfah. Selain contoh ini, ibnu Jinnī juga menjelaskan sisi pragmatis perbedaan kedua kata tersebut melalui kebiasaan pengucapan. Manusia sepakat menyebut al-Qur'an sebagai *Kalāmullāh*, bukan *Qaulullāh*, karena al-Qur'an merupakan teks yang sudah sempurna, tidak mungkin ada penambahan walaupun satu huruf.[22]

Untuk lebih mengetahui arti kata *kalām*, dapat pula dilihat derivasi kata (*isytiqāq kabīr*) tersebut kepada kata lain yang memiliki komponen huruf sama (*kaf, lam*, dan *mim*). Derivasi ini juga dilakukan ibnu Jinnī untuk mendapatkan makna universal kata yang memiliki komponen huruf sama, sebagaimana akan dijelaskan pada penjelasan berikutnya.

Kata *kalām* memiliki komponen huruf yang sama dengan kata *kamila*. Dalam penjelasan ini, kata *kamila* akan disandingkan dengan kata *tamma* untuk mendapatkan makna yang lebih spesifik. Kata *tamma* dan *kamila* memiliki arti yang sama, yaitu sempurna, sebagaimana terdapat dalam Kamus al-Munawwir.[23] Jika ditelusuri lebih dalam, maka kedua kata ini memiliki arti yang berbeda. Kata *tamma* mengindikasikan

[22] *Ibid*., 18.

[23] Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab – Indonesia*, Cet. 25, (Surabaya: Pustaka Progresif, 2002), 139 & 1230.

kepada kesempurnaan kuantitas, sedangkan kata *kamila* mengindikasikan kepada kesempurnaan kualitas.

Menurut al-Asfahānī, antonim dari kata *tamma* adalah *nāqiṣ*. Kata *tamma* berarti habisnya suatu batas, sehingga tidak membutuhkan sesuatu di luarnya. Dikatakan pula bahwa kata *tamma* merujuk pada suatu bilangan.[24] Secara pragmatis, pengunaan kata *tamma* bisa dilihat pada tugas akhir (skripsi) jurusan Bahasa dan Sastra Arab di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dalam tugas akhir itu tertulis kata *itmāmun* pada halaman depan. Diksi tersebut menandakan bahwa kesempurnaan tugas akhir tidak berorientasi pada kualitas tulisan yang terkandung di dalamnya (isinya), namun berorientasi pada jenjang semester yang dikerjakan.

Masih mengutip pendapat al-Asfahānī, kata *kamila* berarti tercapainya suatu tujuan. Maksud dari tujuan di sini adalah sebuah kualitas bukan kuantitas. Pendapat ini juga diaplikasikan al-Asfahānī dalam menafsirkan Q.S. al-Baqarah: 196. Menurutnya, kata *kāmilah* pada "*tilka 'asyaratun kāmilatun*" bukan bermakna tujuh ditambah tiga sama dengan sepuluh, namun untuk menjelaskan bahwa puasa sepuluh hari adalah sebuah kesempurnaan bagi yang menjalankan.[25]

2. *Isytiqāq Kabīr* (Derivasi Makro)

Secara etimologi, *isytiqāq* berasal dari kata *isytaqqa* yang berarti memusytaqkan (menderivasikan), membelah,

[24] Ar-Rāġib Al-Asfahāni, *Mufradāt Alfāḍ Al-Qur'an*, 168.

[25] *Ibid*., 726.

memecah.[26] *Isytiqāq*, sebagaimana dikutip Sukamto dalam sebuah artikel, ada dua macam, yaitu: *isytiqāq ṣagīr* (derivasi mikro) dan *isytiqāq kabīr* (derivasi makro). *Isytiqāq sagīr* adalah perubahan kata dari bentuk satu ke bentuk yang lain melalui konvensi (aturan yang disepakati) *shorfiyyah*. Misalnya, isim fail (*fātiḥun*) atau isim maf'ul (*maftūḥun*) diambil dari masdarnya (*fatḥun*). Perubahan kata tersebut memiliki urutan huruf yang tetap (tidak dibolak-balikkan), karena *isytiqāq sagīr* berhubungan dengan segi internal kata atau tidak berhubungan dengan kata yang lain. Biasanya, *isytiqāq sagīr* berada dalam ranah kajian ilmu shorof.[27]

Alghiffary, dalam bukunya "Al-Qur'an Melukiskan Kisah Nabi Nuh A.S.: Kajian Semiosis" mencoba mengaplikasikan *isytiqāq ṣagīr* yang dijelaskan ibnu Jinnī. Alghiffary berusaha mendapatkan makna umum dari derivasi internal kata yang dibentuk dari tiga huruf, yaitu: *fa*, *lam*, dan *kaf*. Dari ketiga huruf tersebut didapatkan beberapa kata sebagai berikut: *pertama*, *fulkun* yang artinya perahu, *kedua*, *falakun* yang artinya tempat berputarnya bintang-bintang (orbit), ombak yang menggulung, anak bukit yang memiliki permukaan setengah bundar dan sesuatu yang memiliki bentuk bulat dan besar, *ketiga*, *falaka* yang artinya buah dada perempuan, sesuatu yang berputar menjadi bulat, dan keras kepala yang dinisbatkan kepada batu yang bundar, *keempat*, *falkah* yang artinya potongan bumi yang

[26] Munawwir, *Al-Munawwir*, 732.

[27] Ilmu Dalalah dan Problematika Makna dalam Tradisi Studi Keislaman _ Sukamta.htm, akses, 17-02-2015, 09.35 WIB.

berputar naik dan alat pemintal berbentuk bulat yang terbuat dari kayu. Berdasarkan penjelasan tersebut dapat disimpulkan bahwa kata yang terbuat dari tiga huruf *fa*, *lam*, dan *kaf* memiliki makna umum bundar.[28]

Berbeda dari *isytiqāq sagīr, isytiqāq kabīr* berhubungan dengan segi eksternal kata atau berhubungan dengan kata yang lain. *Isytiqāq kabīr* adalah perubahan kata dari bentuk satu ke bentuk yang lain dengan cara membolak-balikan huruf dalam sebuah kata. Misalnya huruf *jim*, *ba*, dan *ra* dapat dibolak-balikkan menjadi: *jabara*, *jaraba*, *bajara*, *rabaja*, *baraja*, *rajaba*. Kata baru yang terbentuk memiliki arti yang berbeda dari kata pembentuk, seperti: *jabara* (menampal, memaksakan, mewajibkan)[29] sebagai kata pembentuk, memiliki arti yang berbeda dengan *jaraba* (mencoba, menguji).[30] Meskipun demikian, ditinjau secara umum perbedaan kata tersebut memiliki arti yang sama. Kata-kata di atas misalnya, memiliki arti umum yang sama yaitu kekuatan dan kekerasan.[31]

Menurut ibnu Jinnī, sebagaimana dikutip Sukamto, kata-kata dalam bahasa Arab yang berasal dari tiga huruf yang sama walaupun urutan hurufnya berbeda, namun tetap memiliki makna umum yang sama.[32] Lebih lanjut, ibnu Jinnī memberikan contoh berupa kata-kata yang memiliki komponen huruf sama, yaitu: *qaf, wawu*, dan *lam*. Ketiga huruf ini disusun secara

[28] Alghiffary, *Al-Qur'an Melukiskan Kisah Nabi Nuh A.S.*, 156-160.
[29] Munawwir, *Al-Munawwir*, 164.
[30] *Ibid*., 179.
[31] Ilmu Dalalah dan Problematika Makna.
[32] *Ibid*.

acak sehingga menjadi kata-kata sebagaimana berikut: *qaf wawu lam, qaf lam wawu, wawu qaf lam, wawu lam qaf, lam qaf wawu,* dan *lam wawu qaf*. Secara umum, keenam kata tersebut memiliki makna ringan dan bergerak. Untuk lebih jelasnya, perhatikan penjelasan di bawah ini:

Pertama, huruf *qaf, wawu*, dan *lam* di antaranya dapat dibaca *qaulun* yang artinya perkataan. Arti ini mengindikasikan bahwa mulut dan lisan (lidah) terasa ringan saat berbicara. Seseorang yang berbicara akan memulai pembicaraan dengan cara menggerakkan mulut hingga pembicaraannya selesai. Setelah pembicaraan selesai mulut akan kembali diam.

Kedua, huruf *qaf, lam*, dan *wawu* di antaranya dapat dibaca *qilwun* yang artinya keledai liar. Arti ini mengindikasikan bahwa keledai liar mudah atau ringan dalam bepergian (berpindah-pindah tempat). Pada umumnya, sesuatu yang liar memiliki kecepatan gerak yang lebih dibandingkan dengan sesuatu yang jinak.

Ketiga, huruf *wawu, qaf,* dan *lam* di antaranya dapat dibaca *waqlun* yang artinya *waqlun* (nama pohon) biasanya dihubungkan dengan kambing hutan, seperti *al-waqlu li al-wa'li* (pohon *waqlun* untuk kambing hutan). Arti ini mengindikasikan kepada pergerakan kambing hutan yang lincah saat menemui pohon *waqlun* sebagai makanannya.

Keempat, huruf *wawu, lam*, dan *qaf* di antaranya dapat dibaca *walaqa* yang artinya cepat. Arti cepat sudah jelas menunjukkan makna kecepatan, seperti terdapat pada contoh

berikut: *jāat bihi 'ansun min asy-syāmi taliqa* (telah datang unta yang kuat bersama tuannya dari daerah Syam dengan cepat).

Kelima, huruf *lam, wawu*, dan *qaf* di antaranya dapat dibaca *lawwaqa* yang artinya lunak, sebagaimana dalam kalimat berikut: *lā akulu al-ṭa'ām illā mā lawwaqa lī* (saya tidak akan makan makanan itu kecuali makanan tersebut lunak). Arti ini mengindikasikan bahwa makanan yang lunak akan lebih cepat dimakan daripada makanan yang alot.

Keenam, huruf *lam, qaf*, dan *wawu* di antaranya dapat dibaca *liqwun* atau *liqwatun* yang artinya burung elang betina, seperti: *al-liqwatu li al-'uqāb* (burung elang betina untuk elang jantan). Arti ini mengindikasikan bahwa burung elang betina menjadi penyemangat untuk elang jantan, sehingga terbangnya cepat.[33]

Selain huruf *qaf, wawu*, dan *lam*, ibnu Jinnī juga mengaplikasikan *isytiqāq kabīr* pada huruf *kaf, lam*, dan *mim*. Ketiga huruf tersebut dapat membentuk beberapa kata sebagai berikut: *kaf lam mim, kaf mim lam, lam kaf mim, lam mim kaf*, dan *mim lam kaf*. Secara umum, kelima kata yang telah disebutkan memiliki makna yang sama, yaitu: kuat dan sungguh-sungguh (banget). Untuk lebih jelasnya, perhatikan arti dari masing-masing bentukan kata di bawah ini:

Pertama, huruf *kaf, lam*, dan *mim* di antaranya dapat dibaca *kalmun* yang digunakan untuk arti luka. Luka yang diwakili oleh kata *kalmun* menunjukkan makna serius, seperti Firman Allah "*dābbatun min al-arḍi tukallimuhum*". Menurut ibnu Jinnī,

[33] Ibnu Jinnī, *al-Khaṣāiṣ*, 5-11.

kata *tukallimu* pada kalimat tersebut dapat diartikan dengan *kalāmun* (perkataan) atau *kilāmun* yang merupakan jamak dari *kalmun* (luka). Kilāmun yang merupakan jamak dari kalmun atau kalīmun (luka), sebagaimana terdapat dalam kalimat "rajulun kalīmun" maksudnya "rajulun majrūḥun atau jarīḥun".

Kedua, huruf *kaf, mim*, dan *lam* di antaranya dapat dibaca *kamala* yang memiliki arti sempurna. Sesuatu yang sempurna akan menjadi lebih kuat jika dibandingkan dengan sesuatu yang belum sempurna. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa yang dimaksud sempurna dalam arti kata kamila adalah sempurna dalam hal kualitas bukan kuantitas.

Misalnya, permainan sepak bola memiliki dua kesempurnaan, yaitu kesempurnaan kualitas dan kesempurnaan kuantitas. Kesempurnaan kualitas dimiliki tim sepak bola ketika semua pemain inti mengikuti pertandingan (11 pemain adalah pemain inti), sedangkan kesempurnaan kuantitas dimiliki tim sepak bola ketika salah satu dari pemain inti tidak dapat mengikuti pertandingan meskipun tim tersebut berjumlah 11 pemain (11 pemain terbagi menjadi pemain inti dan pemain cadangan, meskipun pemain cadangan hanya satu pemain).

Ketiga, huruf *lam, kaf*, dan *mim* di antaranya dapat dibaca *lakmun* yang memiliki arti tinju atau pukulan dengan kepalan tangan. Seseorang yang bermain tinju maka pukulannya harus keras, sehingga jika terkena lawan akan memberikan efek pada permainan dan nantinya lawan dapat mudah dikalahkan.

Keempat, huruf, *mim, kaf*, dan *lam* di antaranya dapat dibaca *mukūlun* yang memiliki arti rendah atau sedikit airnya. Misalnya, "*birun makūlun iżā qalla māuhā*" (sumur menjadi dangkal jika airnya sedikit). Apabila sumur memiliki debit air yang sedikit maka proses untuk mendapatkan air dari sumur tersebut akan menjadi sungguh-sungguh.

Kelima, huruf *mim, lam*, dan *kaf* di antaranya dapat dibaca *malaka* yang memiliki arti melembekkan, seperti "*malaktu al-'ajīna*" (saya melembekkan adonan). Untuk mendapatkan adonan yang lembek maka dibutuhkan tenaga yang kuat. Selain memiliki arti adonan, kata *malaka* juga memiliki arti menguasai. Penguasa yang ingin menguasai harus menggunakan kekuatan dan kekuasaan.[34]

Dua contoh kata yang coba diaplikasikan di atas (qaf, wawu, lam dan kaf, lam, mim) merupakan sedikit dari banyak kata yang belum dijelaskan. Penulis berharap adanya tindak lanjut para linguis untuk memperkuat teori yang dicetuskan ibnu Jinni, sehingga dapat memperkaya khasanah keilmuan linguistik, khususnya bahasa Arab.

3. Arbitrer dan konvensi

Bahasa merupakan produk masyarakat yang paling aktual, karena setiap saat bahasa (kosakata) dapat lahir sesuai kebutuhan pengguna dalam sebuah situasi pembicaraan. Seorang pembicara dapat melahirkan kosakata baru yang belum pernah ada sebelumnya. Begitu pula dengan lawan bicara

[34] *Ibid*., 13-17.

(komunikan), komunikan dapat menjawab menggunakan kosa-kata yang belum pernah ada sebelumnya. Kedua orang tersebut (komunikator dan komunikan) dapat dengan sesuka-hati mengganti atau melahirkan kosa-kata baru. Proses inilah yang disebut dengan arbitrer.

Meskipun demikian, baik kosa-kata baru ataupun pengganti harus disepakati kedua belah pihak. Apabila kosa-kata baru ingin dipakai secara luas, maka harus mendapat persetujuan dari masyarakat pemakai bahasa. Persetujuan inilah yang disebut dengan konvensi. Arbitrer bisa diibaratkan dengan kambing liar yang setiap saat dapat menghasilkan gerakan baru, sedangkan konvensi bisa diibaratkan tali yang mengekang gerakan kambing. dengan adanya ikatan komunikasi kesewenang-wenangan komunikator dan komunikan dapat diatasi, sehingga komunikasi dapat berjalan secara komunikatif.

Dalam linguistik modern, dua konsep dasar bahasa tersebut diperkenalkan oleh Ferdinand de Saussure melalui pendapat yang diikutinya dari Whitney. Menurutnya, sebagaimana dikutip Kridalaksana dalam pendahuluan "Pengantar Linguistik Umum", bahasa pada hakekatnya adalah seperangkat aturan yang didasarkan atas kesepakatan masyarakat sebagai pemakai bahasa berupa tanda yang arbitrer dan konvensional.[35]

[35] Kridalaksana, *Mongin-Ferdinand de Saussure*, 12.

Jauh sebelum Saussure, linguis muslim klasik telah mempraktekkan dua konsep dasar bahasa, yaitu ibnu Jinnī. Ibnu Jinnī membatasi definisi bahasa dengan "*aṣwātun yu'abbiru bihā kullu qaumin 'an agrāḍihim*"[36] yang artinya suara yang digambarkan atau diilustrasikan (digunakan) oleh setiap kelompok untuk mengutarakan maksudnya. Secara implisit, definisi bahasa yang dijelaskan ibnu Jinnī masuk ke dalam linguistik pragmatik, karena bahasa digunakan sebagai alat untuk mengungkapkan tujuan.

Menurut Hilmī Khalik, sebagaimana dikutip Abdillah, definisi bahasa yang diutarakan ibnu Jinnī memiliki tiga poin penting: *pertama*, bunyi sebagai simbol bahasa, *kedua*, fungsi sosial bahasa, *ketiga*, fungsi sosial bahasa berlaku bagi masyarakat pemakai bahasa.[37] Simbol, sebagaimana pendapat Saussure yang dikutip Berger, adalah salah satu jenis tanda yang komponennya seakan-akan bersifat arbitrer.[38]

Ada perbedaan pendapat tentang definisi simbol antara Saussure dan Peirce. Kedua tokoh ini merupakan pioner disiplin ilmu yang mempelajari tanda (semiotika). Saussure menganggap bahwa simbol tidak sepenuhnya bersifat arbitrer, karena adanya suatu peristiwa penciptaan bahasa menggunakan metode *onomatope*, yaitu menciptakan bahasa (kosakata) dengan cara meniru suara objek. Metode tersebut

[36] Ibnu Jinnī, *al-Khaṣāiṣ*, 33.

[37] Abdillah, *Ibnu Jinnī*, 64.

[38] Arthur Asa Berger, *Pengantar Semiotika: Tanda-Tanda dalam Kebudayaan Kontemporer*, terj. M Dwi Marianto, Ed. Baru, Cet. 1 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010), 27.

merupakan sebuah pengecualian yang diberikan Saussure atas dua konsep dasar bahasa (arbitrer dan konvensi). Adapun Peirce menganggap bahwa simbol sepenuhnya bersifat arbitrer. Meskipun terjadi perbedaan tentang kearbitreran simbol, namun keduanya sepakat bahwa simbol dilakukan melalui konvensi.[39]

Berbeda dari Saussure dan Perice yang melihat simbol bahasa dari perspektif internal masyarakat pemakai bahasa, ibnu Jinnī melihat simbol bahasa dari perspektif eksternal masyarakat pemakai bahasa. Pernyataan tersebut dapat dilihat melalui definisi nahwu yang dijelaskan ibnu Jinnī. Menurutnya, nahwu adalah meniru tata cara orang Arab berbicara dalam perubahan-perubahannya melalui *i'rāb*, seperti: bentuk *taśniyyah* (dual), *jama'* (plural), *taḥqīr* (mungkin yang dimaksud adalah *taṣgīr*), *jama' taksīr* (tidak beraturan), *iḍāfah* (frase), *nasab* (penisbatan), *tarkīb* (susunan kata), dan lain-lain.[40]

Definisi nahwu yang diutarakan ibnu Jinnī di atas termasuk ke dalam metode dekriptif yang dipilihnya.[41] Metode deskriptif tersebut, dilakukan ibnu Jinnī agar orang-orang non Arab dapat berbicara sefasih orang Arab. Di sinilah letak perbedaan kearbitreran bahasa ibnu Jinnī dengan Saussure dan Peirce.

[39] Kris Budiman, *Semiotika Visual: Konsep, Isu, dan Problem Ikonisitas*, Cet. 1 (Yogyakarta: Jalasutra, 2011), 66-68.

[40] Ibnu Jinnī, *al-Khaṣāiṣ*, 34.

[41] Dalam sebuah artikel, Abdillah menjelaskan bahwa ibnu Jinnī menganalisis bahasa melalui dua metode, yaitu deskriptif dan filsafati. Metode deskriptif digunakan untuk mencermati fenomena pengguna bahasa, sedangkan metode filsafati digunakan untuk menganalisis alasan-alasan atau latar belakang penggunaan bahasa. Lebih lanjut lihat Abdillah, *Ibnu Jinnī*, 57.

Meskipun ibnu Jinnī adalah seorang pemikir linguistik Arab yang dapat memunculkan ide untuk mengubah kaidah Arab sesuai kelebihannya, namun ibnu Jinnī merasa bahwa dirinya bukan merupakan orang Arab, sehingga dirinya tidak dapat mengubah kearbitreran yang telah disepakati masyarakat Arab.

Konsep bahasa lain yang diusulkan ibnu Jinnī adalah bahwa bahasa harus disepakati oleh masyarakat penutur bahasa agar komunikasi yang terjalin dapat komunikatif. Pernyataan ini dapat dilihat melalui bantahan ibnu Jinnī terhadap pendapat ahli nahwu yang mengatakan bahwa *ʿamīl lafẓi* dan *ʿamīl maʿnawi* yang ada dalam bahasa disebabkan oleh *lafaẓ-lafaẓ* itu sendiri, seperti "*marartu bi zaidin*" dan *lafaẓ-lafaẓ* yang disebabakan oleh sesuatu hal yang melingkupi, seperti *rafa'*nya *mubtada'* disebabkan oleh posisinya yang berada di awal.

Menurut ibnu Jinnī, secara hakiki, amalnya *rafa', nasab, jer*, dan *jazm* berasal dari pembicara itu sendiri, bukan berasal dari sesuatu yang ada di luarnya. Lebih lanjut ibnu Jinnī menjelaskan bahwa kata *ḍaraba* pada kalimat "*ḍaraba sa'īdun ja'faran*" tidak memiliki suatu amal yang hakiki. Sebab, kata *ḍaraba* hanyalah sebuah suara yang terdiri dari tiga huruf, yaitu: *ḍad*, *ra*, dan *ba*. Ketiga huruf ini tidak memiliki pengaruh pada kata setelahnya.[42]

Penjelasan ibnu Jinnī di atas akan menjadi semakin terang ketika contoh yang diutarakannya ditrasnliterasi atau diterjemahkan ke dalam bahasa lain, seperti bahasa Indonesia.

[42] Ibnu Jinnī, *al-Khaṣāiṣ*, 109-110.

Misalnya, kata "memukul" yang terdapat pada kalimat "Said memukul Ja'far" tidak memiliki pengaruh terhadap kata "Said" ataupun "ja'far". Kata "memukul" hanyalah sebuah suara yang terdiri dari beberapa huruf, yaitu: m, e, m, u, k, u, l.

Ibnu Jinnī, melalui penjelasan tersebut ingin mengatakan bahwa sebuah kata tidak memiliki amil terhadap kata yang lain. Sebuah kata tidak mampu mempengaruhi dan mengubah kata di sampingnya. Masalah *i'rāb*, sebagaimana dibahas panjang lebar oleh para ahli nahwu, hanyalah sebuah konvensi masyarakat penuturnya yang berkembang menjadi sebuah institusi sosial (*langue*). Masyarakat di luar penutur asli bahasa, hanya dapat mengikuti konvensi-konvensi bahasa yang telah penutur asli sepakati.

D. Penutup

Setelah memaparkan penjelasan-penjelasan tentang riwayat hidup, pendidikan, dan pemikiran ibnu Jinnī, dapat diambil beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Berdasarkan riwayat hidup ketika mencari ilmu, ibnu Jinnī adalah seorang yang berjiwa besar dan tidak fanatis terhadap aliran yang diikuti. Meskipun menjadi pengikut *mażhab* hanafi, ibnu Jinnī tetap belajar kepada Ahmad bin Muhammad yang mengikuti aliran Syafi'i. Meskipun ibnu Jinnī mengikuti aliran mu'tazilah yang lebih menekankan rasio, namun ibnu Jinnī tetap tunduk pada aturan-aturan orang Arab

dalam menjalankan kaidah-kaidah bahasa Arab. Meskipun ibnu Jinnī mengikuti aliran Bashrah, namun tetap mengambil teori-teori dari tokoh-tokoh aliran Kuffah, di antaranya al-Kisāi dan Sa'lab.

2. Berdasarkan pelacakan kontribusi dalam linguistik Arab, ibnu Jinnī merupakan salah seorang tokoh penganut aliran anti sinonimitas. Kontribusinya dalam aliran ini dapat dilihat pada penjelasannya tentang perbedaan *qaul* dan *kalām*. Ibnu Jinnī juga menciptakan metode baru untuk mendapatkan makna umum pada kata-kata *ṡulāṡi mujarrad* yang memiliki komponen huruf sama, yaitu *isytiqāq kabīr* (derivasi makro). Kontribusi metode ini dapat dilihat pada penjelasannya tentang *qaul* dan *kalām*. Kata *qaul* jika dibolak-balikkan akan mendapatkan makna umum, yaitu: ringan dan bergerak, sedangkan kata *kalām* jika dibolak-balikkan akan mendapatkan makna umum, yaitu: kuat dan sungguh-sungguh. Jauh sebelum Saussure, ibnu Jinnī telah mempraktekkan dua konsep dasar bahasa, yaitu arbitrer dan konvensi. Dua konsep dasar bahasa yang dikemukakan ibnu Jinnī dapat dilihat pada penjelasan tentang definisi nahwu dan bantahan terhadap ahli nahwu atas dua pernyataan mengenai *i'rāb*.

Demikian penjelasan ringkas tentang riwayat hidup, pendidikan dan beberapa kontribusi ibnu Jinnī dalam

perkembangan linguistik Arab. Penulis menyadari ada banyak kekurangan di dalam tulisan ini. Oleh karena itu segala masukan konstruktif dari pembaca sangat diharapkan guna menyempurnakan pembahasan. Di sisi lain, masih banyak pemikiran-pemikiran ibnu Jinnī yang masih tersembunyi di balik karya-karyanya. Hal ini menjadi peluang bagi para pengkaji linguistik Arab untuk ikut berkontribusi dalam memamerkan pemikiran-pemikiran ibnu Jinnī.

Wallāhu a'lamu biṣṣawāb.

Daftar Pustaka

Abdillah, Zamzam Afandi, *Ibnu Jinnī: Menembus Sekat Mazhab Linguistik*, Adabiyyat (Jurnal Bahasa dan Sastra), Vol. 8, No. 1, Yogyakarta: Jurusan Bahasa dan Sastra Arab.

Alghiffary, Muhammad, *Al-Qur'an Melukiskan Kisah Nabi Nuh A.S.: Kajian Semiosis*, cet. 1, Yogyakarta: Trussmedia Grafika, 2016.

A fahāni, Ar-Rāġib Al-, *Mufradāt Alfāḍ Al-Qur'an*.

Berger, Arthur Asa, *Pengantar Semiotika: Tanda-Tanda dalam Kebudayaan Kontemporer*, terj. M Dwi Marianto, Ed. Baru, Cet. 1, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010.

Biografi Ibnu Jinni - Penulis Buku Al-Khashais - Al-Arabiyyah. htm.

Budiman, Kris, *Semiotika Visual: Konsep, Isu, dan Problem Ikonisitas*, Cet. 1, Yogyakarta: Jalasutra, 2011.

Busyairi, Kusmin, *Konsep Teologi Aliran Mu'tazilah*, ed. 2, Yogyakarta: U. D. Rama, 1985.

Ibnu Jinni dan Pemikirannya _ al-Faiz.htm.

Ilmu Dalalah dan Problematika Makna dalam Tradisi Studi Keislaman _ Sukamta.htm.

Jinnī, Abū al-Fatah 'Utmān bin, *Al-Khaṣāiṣ*, Juz. 1, Mesir: Dār al-Kutub al-Misriyyah, Tanpa Tahun.

Kridalaksana, Harimurti, *Mongin-Ferdinand de Saussure Bapak Linguistik Modern dan Pelopor Strukturalisme* dalam *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat,cet. 3, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996.

Kurdi, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, Cet. 1, Yogyakarta: El-Saq, 2010.

Munajjid, Muhammad Nūruddīn al-, *At-Tarāduf fī al-Qur'an al-Karīm: Baina an-Naẓariyyah wa at-Taṭbīq*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1997.

Munawwir, Ahmad Warson, *Al-Munawwir: Kamus Arab – Indonesia*, Cet. 25, Surabaya: Pustaka Progresif, 2002.

Satriawan, Gimmy, *10 Ilmuwan Kontroversial yang Mengubah Dunia*, cet. 1, Yogyakarta: A Plus Books, 2010.

KONSEP NADZAM DALAM KAJIAN I'JAZ AL-QUR'AN PERSPEKTIF AL-JURJANI

Oleh: Minan Nuri Rohman

A. Pendahuluan

Pembahasan seputar *I'jaz Al-Qur'an* telah dimulai sejak kelahiran kitab *Majaz Al-Qur'an* karya Abu 'Ubaidah Mu'amar bin al Mutsanna. Setelah itu, kemudian muncul sederet nama pakar yang menaruh perhatian terhadap Ilmu Balaghah dan *I'jaz Al-Qur'an* seperti Al Farra', Ibnu Qutaibah, Ar Rumani, Al Jahiz, Ibnu Al Mu'taz, Abu Hilal, Al 'Askari dan seterusnya. Pembahasan *I'jaz Al-Qur'an* kemudian sampai pada 'Abd Al Qahir Al Jurjani yang menggunakan pendekatan struktural *(nadzam)* dalam membahas *I'jaz Al-Qur'an* yang termaktub dalam dua (2) karya utamanya, yaitu *Dala'il Al I'jaz* dan *Asrar Al Balaghah*. Kitab pertama membahas tentang kajian *Al Ma'ani*, sedangkan kitab kedua membahas kajian *Al Bayan*. Karena kompetensinya dalam bidang ilmu itulah 'Abd Al-Qahir Al

Jurjani dipandang sebagai peletak dasar kedua ilmu yang merupakan bagian dari Balaghah tersebut.[1]

Salah satu pendapatnya yang fenomenal adalah kemukjizatan Al-Qur'an terletak pada *nadzam* dan *ta'lif* (struktur dan susunannya). Makalah ini akan mencoba mengelaborasi pemikiran Al-Jurjani terkait konsep *Nadzam* dalam kajian *I'jaz Al-Qur'an*.

B. Pembahasan

1. Biografi Singkat Al-Jurjani

Nama lengkapnya adalah Abu Bakr bin Abdurrahman Al Jurjani, yang lebih populer dengan panggilan 'Abd Qahir al Jurjani. Ia merupakan seorang pakar linguistik Arab (*al-imam al-lughawi*) sekaligus ulama *mutakallim* madzab Asy'ariyah. Ia juga dikenal sebagai *faqih* (pakar di bidang fiqih) yang menganut madzhab Syafi'i dan peletak dasar-dasar *balaghah*.[2]

'Abd Qahir al Jurjani lahir di Jurjan, salah satu kota terkenal yang terletak di antara *Thabaramtan* dan *Khurasan*. Ia mempelajari ilmu *nahwu* dari Abu Hasan Muhammad bin Hasan (putera dari saudara perempuan Abu Ali Al Farisi yang sangat terkenal). Sedangkan dalam bidang sastra dan kritik sastra, ia belajar kepada al-Qadhi Ali bin Abdul Aziz al Jurjani.[3]

---

[1] D Hidayat, *Al-Balaghah wa Al-Syawahid min Kalam Al-Badi'* (Semarang: Karya Thoha Putra, 2011), hlm. 4-5.

[2] Abdul Ghani M Sa'd Barkah, *al-I'jaz Al-Qur'ani* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1989), hlm. 169.

[3] *Ibid*.

Kitab-kitab yang pernah ditulis oleh al Jurjani cukup banyak, di antaranya: *Dalail al-I'jaz, Asrar al-Balaghah, ar-Risalah as-Syafiyah, Kitabu I'jaz Al-Qur'an al-Kabir wa as-Shaghir, Syarh al-Idhah li Abi Ali al-Farisi, Kitab al-Jumal, Kitab al-'Awamil al-Miah, Tafsir Surat al-Fatihah*, dan lain-lain. Al-Jurjani meninggal pada tahun 471 H/1079 M.[4]

2. Kajian Tentang *I'jaz Al-Qur'an*

Secara sederhana, *I'jaz Al-Qur'an* dapat dibagi menjadi dua (2) bagian, pertama, *i'jaz bayani* dan kedua, *i'jaz lughawi*. *I'jaz Bayani* menerangkan kemukjizatan Al-Qur'an dari segi pengabaran tentang hal-hal ghaib, tentang hal-hal di masa lampau, masa kini, masa datang, dan tentang isyarat-isyarat ilmiah. Sementara *i'jaz lughawi* menerangkan kemukjizatan Al-Qur'an dari segi struktur atau susunan kata dan kalimat, serta keseimbangan redaksinya. Dalam hal ini, Hafni Muhammad Syaraf mengatakan bahwa al Jurjani adalah salah seorang ulama yang membahas kemukjizatan Al-Qur'an secara *i'jaz bayani*.[5] Meskipun demikian, bila dilihat *nadzam* (struktur) nampaknya berkenaan dengan segi bahasa. Sebagaimana sebagian besar ulama berpendapat bahwa mukjizat utama Al-Qur'an adalah dari segi bahasa dan sastranya yang mampu mengungguli sastra bahasa yang dikenal oleh masyarakat Arab saat itu. Dalam kaitannya dengan *i'jaz lughawi* Al-Qur'an, tidak

[4] *Ibid*.

[5] Hafni Muhammad Syaraf, *I'jaz Al-Qur'an Al-Bayani: Bayna Al-Nazhariyyah wa Al-Tathbiq* (UEA: Al-Majlis Al-A'la Li Al-Syu'un Al-Islamiyyah, Cet. 4, 1970),hlm. 96.

heran bila dalam aliran tafsir berkembang analisis redaksi hingga teori *Al-Shirfah* dalam rangka mencari-cari kelemahan bahasa Al-Qur'an.

Padahal tidak ada keraguan bahwa struktur bahasa Al-Qur'an mengandung mukjizat yang dapat diresapi dari berbagai segi, di antaranya struktur bahasa Al-Qur'an dilihat dari berbagai aspek dan penjelasan modelnya, berbeda dengan struktur kalimat yang biasa digunakan oleh orang Arab. Al-Qur'an mempunyai gaya bahasa yang istimewa, sangat berbeda dengan gaya bahasa percakapan biasa. Hal itu karena cara-cara yang digunakan melalui kalimat dengan struktur yang indah pada umumnya terbagi menjadi bait-bait syair (dengan berbagai ragamnya), aneka kalimat berirama tak bersajak, kalimat berirama dan bersajak, serta kalimat bebas. Sedangkan Al-Qur'an tidak tunduk pada aturan semacam itu. Maka Al-Qur'an tidaklah seperti kitab sastra kebanyakan, melainkan murni kitab mukjizat. Selain itu, *fashahah* Al-Qur'an tidak dapat ditandingi oleh penyair Arab, begitu pula keselarasan *balaghah*-nya.[6] Struktur Al-Qur'an berada di luar jangkauan struktur syair, karangan, dan tulisan Arab. Struktur Al-Qur'an melampaui struktur kalimat biasa dan tidak serupa dengan gaya bahasa orasi bangsa Arab.

Sekelompok orang Quraisy yang tidak membenarkan bahwa terdapat aspek syair yang tidak bersajak dan kalimat

[6] Issa J. Boullata, *Buku Pilihan M. Quraish Shihab: Al-Qur'an Yang Menakjubkan* (Jakarta: Lentera Hati, 2010), hlm. 117-119.

dapat menjadi teratur tanpa *qafiyah*, adalah mereka yang menganggap Al-Qur'an sebagai syair. Sama halnya dengan golongan *mulhid* (atheis), juga menganggap Al-Qur'an sebagai syair. Sementara kelompok penganut *mazhab* pemikiran mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah kalimat bersajak. Bedanya hanya lebih fasih dari sajak-sajak yang biasa digunakan oleh orang-orang Arab. Kelompok lain menyebut Al-Qur'an sebagai kalimat ber-*wazan* (berirama), dan lain sebagainya.[7] Padahal Allah SWT. menyifati Al-Qur'an sebagai berikut:

نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴿٢٣﴾

"Allah telah menurunkan perkataan yang paling baik (yaitu) Al Quran yang serupa (mutu setiap ayatnya) lagi berulang-ulang, gemetar karenanya kulit orang-orang yang takut kepada Tuhannya, kemudian menjadi tenang kulit dan hati mereka di waktu mengingat Allah. Itulah petunjuk Allah, dengan kitab itu Dia menunjuki siapa yang dikehendaki-Nya. Siapa yang disesatkan Allah, niscaya tak ada baginya seorang pemimpinpun." (QS. Az-Zumar: 23).

[7] *Ibid*, hlm. 123-124.

3. Konsep *Nadzam* (Konstruksi Teks atau Struktural) dalam Pemikiran Al-Jurjani

Konsep *nadzam* yang diusung 'Abd Al-Qahir Al-Jurjani (w. 471/1079), dalam mengungkapkan keindahan dan kesempurnaan gaya bahasa Al-Qur'an, bukanlah istilah yang pertama kali digunakan. Kata *nadzam*, menurut para peneliti, telah digunakan sejak era teolog Mu'tazilah dan kritikus sastra Abu Bahr Umar Al-Jahiz (w. 255/868). Istilah *nadzam* konon telah dikenal sejak hadirnya karya Al-Jahiz , yaitu Kitab *Nadzam Al-Qur'an*.

Nadzam adalah indahnya suatu komposisi satuan kata dengan preferensi musikalitas yang dibangun berdasarkan atas kemurnian nada, dan preferensi leksikalitas yang dibangun berdasarkan atas kebiasaan penggunaan dan keindahan komposisi di antara kata-kata yang berdekatan dengan penataan yang serasi.[8] *Nadzam* merupakan konsep utama yang dipergunakan Al-Jurjani dalam dua karyanya: *Asrar Al-Balaghah* dan *Dala'il Al-I'jaz*. Dalam dua karya tersebut, Al-Jurjani merekonstruksi (membangun ulang) konsep *nadzam* yang pernah digagas oleh para pakar sebelumnya. Ia juga mengemukakan kritikan serta ketidaksetujuannya terhadap konsep-konsep *nadzam* tersebut. Atas dedikasinya itu, Al-Jurjani dianggap sebagai pengembang dan penyempurna konsep *nadzam*, meskipun tidak dapat dielakkan bahwa konsep tersebut telah dicetuskan oleh para pendahulunya.

[8] A. Darwisy dalam Syihabudin Qolyubi, *Stilistika Bahasa dan Sastra Arab* (Yogyakarta: Karya Media, 2013), hlm. 34.

Para pakar yang telah melakukan penelitian dengan menjadikan konsep bahasa Al-Jurjani sebagai obyek kajiannya, sebagian besar berpendapat bahwa konsep Al-Jurjani tersebut sesuai dengan konsep bahasa yang dikembangkan di dunia Barat Modern. Salah satunya adalah hasil penelitian yang dilakukan kritikus bahasa berkebangsaan Mesir, Muhammad Mandur, pada tahun 1930.[9] Senada dengan Muhammad Mandur, penelitian Al-Asymawi juga membandingkan beberapa konsep bahasa Al-Jurjani dengan konsep-konsep bahasa kontemporer. Menurut Al-Asymawi, Al-Jurjani telah mengenal dan menyadari bahwa bahasa adalah sistem relasi, yang tentunya selaras dengan perkembangan konsep bahasa dan kritik sastra modern.[10] Kamal Abu Deeb pun berpendapat bahwa seseorang tidak dapat memahami karya dan konsep bahasa Al-Jurjani tanpa dilandasi pengetahuan tentang pemikiran para pakar sebelumnya, seperti Al-Jahiz (w.255/868), Al-Amiri (w.381/992), 'Ali ibn Isa Al-Rummani (w. 384/994), Al-Khattabi (w.388/998), Ibn Jinni (w. 392/1002), Abu Bakr Al-Baqillani (w.404/1013), dan Al-Qadi 'Abd Al-Jabbar (w.415/1024).[11]

Konsep *nadzam* Al-Jurjani antara lain mengulas hakikat bahasa. Menurutnya, bahasa bukanlah semata-mata kumpulan dari kosa kata, melainkan kumpulan dari sistem relasi. Pendapat ini menjadi semacam pintu masuk bagi analisis Al-Jurjani tentang bahasa Al-Qur'an. Al-Jurjani berkeyakinan bahwa

[9] Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: elSAQ Press, 2005), hlm. 253.

[10] *Ibid*, hlm.253-254.

[11] *Ibid*, hlm. 254-255.

seseorang tidak bisa memahami dan menjelaskan keunggulan serta kesempurnaan bahasa dan sastra Al-Qur'an secara proporsional, tanpa memperhatikan dan mempertimbangkan konstruksi atau strukturnya (*nadzam*). Menurutnya, *nadzam*-lah yang membedakan genre teks Al-Qur'an dengan genre teks lainnya seperti puisi, prosa, dan sebagainya.

Dalam kitab *Dala'il Al-I'jaz*, Al-Jurjani mengungkapkan konsepnya tentang *nadzam* melalui pembahasan-pembahasan seperti fasal tentang *nadzam al kalam* berdasarkan maknanya dan perbedaan, *nadzam al-kalam*, *nadzam al-huruf*, fasal tentang *nadzam* yang didasarkan pada *tarkib nahwi*, penjelasan *nadzam al kalam*, rahasia kebalaghahannya dan kedudukan *nahwu* dalam *nadzam al-kalam*, penjelasan *nadzam al-kalam*, keutamaannya menurut makna dan tujuan, fasal tentang *al-nadzam yatahadda fi al-wadh' wa yaduqqu fih al-shun'* (*nadzam Al-Qur'an* yang unggul dan samar susunannya), bab *al-lafzh wa al-nadzam*, fasal tentang *lafzh* dan *nadzam* dalam *hikayah*, penjelasan *kawn al-nadzam bi tawakhkhi ma'ani al-nahw* (bentuk nadzam yang mengarah pada makna-makna gramatikal), penjelasan *i'jaz* dengan *nadzam al-kalam* bukan dengan *kalim al-mufradah*, penjelasan tentang *fashahah* yang terdapat pada *lafazh* dan *fashahah* yang terdapat pada *nadzam*, penjelasan *'ilal al-tafadhul* (faktor-faktor keutamaan) dalam *nadzam al-kalam*, dan lain-lain.

Melalui konsepnya, Al-Jurjani membedakan antara huruf-huruf yang tersusun (*huruf manzhumah*) dengan ungkapan

yang tertata (*kalim manzhumah*).[12] Menurut Al-Jurjani, susunan huruf biasanya hanya berdasarkan bunyi huruf tersebut dan keserasian antar satu huruf dengan huruf lainnya. Huruf-huruf yang tersusun menurut selera pengguna tidaklah cukup menghadirkan makna yang sempurna, melainkan susunan huruf tersebut haruslah disertai logika dan hukum-hukum gramatika. Al-Jurjani kemudian memunculkan istilah kesempurnaan ujaran atau kalimat (*al-maziyyah*) melalui konsep *nadzam*-nya. Al-Jurjani mengatakan, kesempurnaan ujaran (*al-maziyyah*) berasal dari dua sumber. *Pertama*, berasal dari stilistik (*balaghah*) yang meliputi berbagai macam struktur dan bentuk, seperti susun balik (*al-taqdim wa al-ta'khir*), memisah dan menyambung kata dan kalimat (*al-fashl wa al-washl*), pembatasan (*al-hashr*), eliptik (*al-hazf*), dan sebagainya. Sedangkan sumber kedua berasal dari metafora.[13]

Al-Jurjani mengkombinasikan dua sumber tersebut untuk menguraikan kesempurnaan *fashahah Al-Qur'an*. Kesempurnaan tersebut merupakan tolok ukur bagi konstruksi kalimat (*al-nadzam*). Menurut Al-Jurjani, *Al-Nadzam* tidaklah sekedar *"dhammu al-syay'i ila al-sya'i kaifa ja'a wa ittifaqa"*

[12] 'Abd Al-Qahir Al-Jurjani, *Dala'il Al-I'jaz fi 'Ilm Al-Ma'ani* (Beirut: Dar Al-Ma'rifah, 1984), hlm. 40.

[13] Salah satu contoh kesempurnaan ujaran berbasis metafora adalah ungkapan 'Ubaidillah Ibn Ziyad: "Bukakanlah untukku pedangku!". Al-Jurjani pertama-tama menghubungkan kata buka dengan sarung pedang yang tertutup. Kemudian, jika pedang tersebut dibalut sarung, maka orang akan mengatakan: "Bukalah sarung pedangnya!" atau "Keluarkan pedangnya!". Ujaran tersebut nampaknya lebih sederhana dibandingkan dengan "Bukalah atau hunuslah pedangnya!". Karena ujaran yang disebutkan terakhir tersebut menandakan bahwa kata buka dan pedang, tidak berdiri sendiri, melainkan dilihat dari relasi antara keduanya.

(penggabungan unsur yang sesuai dengan fungsi masing-masing) seperti yang telah dikemukakan oleh Al-Qadi 'Abd Al-Jabbar. Bahkan lebih dari itu, *nadzam Al-Qur'an* merupakan susunan kata-kata yang menciptakan makna.

Lebih lanjut tentang konsep *nadzam*, Al-Jurjani mengajukan dua persyaratan yaitu gramatik dan logis. Gramatik yang dimaksud bukanlah dalam pengertian normatif konvensional yang hanya berfungsi menentukan benar dan tidaknya sebuah kalimat, melainkan lebih pada pengertian fungsional yang bisa mendeteksi makna *majazi* dari ungkapan maupun kalimat.

Persyaratan gramatik yang dimaksud Al-Jurjani adalah kesesuaian, keselarasan, dan ketundukan kalimat pada hukum-hukum gramatikal (*tawakhi ma'ani al-nahwi*). Penyebutan istilah "*tawakhi ma'ani al-nahwi*" oleh Al-Jurjani dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa gaya bahasa sastrawi dan ungkapan indah Al-Qur'an melahirkan makna. Persyaratan-persyaratan gramatik melibatkan penggunaan *i'rab* untuk mengatur keselarasan dan keserasian antara subyek dan obyek kata, atau antara kata benda dengan kata kerja. Hubungan yang selaras antar unsur kalimat ini, oleh Al-Jurjani, disebut dengan *ma'ani al-nahwi*.[14]

Sementara persyaratan logis yang dimaksud adalah relasi yang dibangun di antara kosa kata dalam kalimat didasarkan atas hubungan antara subyek dengan obyek, atau kata benda dengan kata kerja. Sedangkan keterangan bentuknya

[14] 'Abd Al-Qahir Al-Jurjani, *Dala'il Al-I'jaz*..., hlm. 282-286.

didasarkan pada pertimbangan situasional dan rasional yang menghadirkan kesempurnaan dan keindahan *nadzam Al-Qur'an* yang oleh Al-Jurjani disebut *al-maziyyah*. Salah satu contoh ayat Al-Qur'an yang mencerminkan kombinasi persyaratan gramatis dan logis menurut Al-Jurjani adalah:

وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ وَقِيلَ بُعۡدٗا لِّلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ٤٤

"Hai bumi **telanlah** airmu, dan Hai langit (hujan) **berhentilah**, dan airpun disurutkan, perintahpun diselesaikan, dan bahtera itupun berlabuh di atas bukit Judi, dan dikatakan: "Binasalah orang-orang yang zalim." (QS. Hud :44)

Mengenai ayat tersebut, Al-Jurjani berpendapat bahwa terdapat korelasi antar kata dalam ayat tersebut. Menurutnya, kesempurnaan dan keindahan serta *fashahah* ayat terletak pada relasi dinamis dan pengaruh konteks linguistik serta non linguistik dari keseluruhan isi ayat tersebut. Relasi dinamis yang dimaksud adalah keserasian dan harmoni antara bagian kalimat atau frase satu dengan frase kedua, frase kedua dengan frase ketiga, dan begitu seterusnya hingga akhir kalimat.

Al-Jurjani menerangkan bahwa frase "telanlah" jika tidak diikuti kata benda setelahnya (*ma'aki*) dan didahului kata sebelumnya (*ardh*) tidaklah memiliki arti apa-apa, terlebih

jika kata tersebut dipisahkan dari konteks ayat. Frase "telanlah airmu" dalam ayat tersebut hanya memiliki makna sempurna ketika dirangkaikan dengan kata bumi dan airmu sebagai objek dari kata kerja "telanlah". Keindahan dan kesempurnaan frase tersebut dibantu oleh obyek dari kata kerja yang bukan berbunyi "air", melainkan "airmu" sehingga menjadi "wahai bumi telanlah airmu!". Di samping itu, kata panggil yang digunakan adalah *ya* dan bukan *ayyu*, seperti dalam kalimat *ya ayyatuha al-ardh*. Perbedaan antara "telanlah airmu" dengan "telanlah air" adalah bila yang pertama adalah perintah langsung tanpa perantara, sedangkan yang kedua menggambarkan perintah yang berjarak, atau tidak langsung. Untuk itu, perintah langsung "telanlah" bergandengan dengan obyek langsung, yaitu air-mu (bukan air). Untuk itu, kalimat sempurna adalah sebagaimana *nadzam* ayat tersebut yaitu "telanlah airmu", bukan "telanlah air".

Selain itu, ayat tersebut memperlihatkan tiga bentuk kalimat paralel, yaitu (1) wahai bumi, telanlah airmu; (2) wahai langit, hentikan hujanmu; dan (3) air pun disurutkan dan perintahpun diselesaikan. Penggunaan bentuk pasif pada kalimat ketiga menunjukkan bahwa air tidak akan pernah disurutkan apabila tidak diawali dengan perintah Tuhan. Begitupun dengan kalimat: perintah pun diselesaikan, yang juga berbentuk pasif, menunjukkan harmonisasi *nadzam* ayat tersebut. Dan seluruh bagian kalimat tersebut menggunakan alat penghubung (*'athaf*) untuk menghubungkan bagian kalimat satu dengan bagian kalimat lainnya.

Selain persyaratan gramatis dan logis, ada pula gaya metafor, *kinayah*, *tasybih*, *tamsil*, dan lainnya, yang menjadi ciri khas *nadzam* dalam pemikirannya. Sebagaimana Al-Jurjani mengangkat contoh ayat:

قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّي وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا ﴿٤﴾

Ia berkata "Ya Tuhanku, Sesungguhnya tulangku telah lemah dan kepalaku telah ditumbuhi uban, dan aku belum pernah kecewa dalam berdoa kepada Engkau, Ya Tuhanku." (QS. Maryam: 4)

Keindahan dan kesempurnaan ungkapan dalam ayat ini, menurut Al-Jurjani, tidak hanya terletak pada aspek metafor saja, tetapi juga pada kekhususan formulasi kalimat dalam ayat itu sendiri. Formulasi yang dimaksud adalah pilihan gaya bahasa (diksi) Al-Qur'an serta relasi antar struktur kalimat. Al-Jurjani berpendapat bahwa pendengar atau pembaca ayat ini hendaknya mengetahui bahwa kata *isyta'ala* (menyala) dalam konteks ayat ini, secara maknawi mengacu kepada kata rambut yang memutih (*syaib*), meskipun secara leksikal, dianggap mengacu kepada kata kepala (*ra's*). Rahasia dari ungkapan metaforis dalam ayat ini terletak pada penggunaan kata *isyta'ala* yang mengacu kepada rambut yang memutih, seolah rambut itu menyala sehingga seluruhnya berubah menjadi warna putih. Makna dasar dari ungkapan dalam ayat tersebut adalah rambut yang memutih.

Namun berdasarkan struktur ayat, maknanya berkembang menjadi rambut kepala memutih dengan tidak meninggalkan sisa sehelai rambut hitam pun. Pengertian ini tidak dapat dijangkau dengan ungkapan gramatikal: *isyta'ala syaib al-ra's* (rambut kepala memutih), atau dengan ungkapan: *isyta'ala fi al-ra's* (rambut di kepala menjadi memutih). Keduanya hanya memberikan ungkapan datar, yang sekedar menyatakan bahwa rambut mulai memutih, yang bisa jadi hanya sebagian rambut, setengah, atau beberapa helai saja. Maka menurut Al-Jurjani, sebuah ayat tidak cukup dengan hanya memuat metafor, karena *nadzam* ayat mencakup beragam jenis gaya bahasa.

Selain metafora, konsep *nadzam* juga mengulas struktur pisah dan sambung kalimat (*al-fashl wa al-washl*). Penjelasan Al-Jurjani mengenai hal ini adalah tentang penggunaan huruf penghubung (*'athaf*). Menurutnya, penggunaan *'athaf* di sini tidak dapat asal-asalan, maksudnya harus ada kesejajaran antara kalimat yang dihubungkan tersebut, seperti kalimat "saya bertemu seseorang yang perangainya baik dan penampilannya buruk (*marartu bi rajul khuluquh hasan wa khalquhu qabih*). Maka misalnya lagi, tidak boleh mengatakan,"Zaid tinggi dan Umar seorang penyair." Alasan ketidakbolehan adalah ketidaksejajaran makna antara kalimat pertama dengan kalimat kedua. Yang diperbolehkan adalah kalimat "Zaid seorang sekretaris dan Umar seorang penyair", atau "Zaid tinggi dan Umar pendek".

Struktur yang menggunakan *'athaf* banyak ditemukan dalam Al-Qur'an, salah satu contohnya adalah:

وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾

"Dan bila mereka berjumpa dengan orang-orang yang beriman, mereka mengatakan: "Kami telah beriman". Dan bila mereka kembali kepada syaitan-syaitan mereka, mereka mengatakan: "Sesungguhnya Kami sependirian dengan kamu, Kami hanyalah berolok-olok. Allah akan (membalas) olok-olokan mereka dan membiarkan mereka terombang-ambing dalam kesesatan mereka." (QS. Al-Baqarah :14-15).

Dari sini, terlihat bahwa kedua ayat yang disebutkan memiliki hubungan yang sangat erat yang dirangkaikan dengan huruf *'athaf*. Frase awal ayat tersebut adalah "kami hanyalah berolok-olok" sepertinya dalam posisi langsung, berhubungan dengan ayat berikutnya: "Allah akan membalas olok-olok mereka", karena dua frase atau kalimat pendek tersebut sama-sama memuat kata olok-olok (*al-istihza'*), meskipun dalam bentuk kata yang berbeda. Jika yang pertama berbentuk kata benda (*ism fa'il*): *mustahzi'un*, maka yang kedua berupa kata kerja (*fi'il*): *yastahzi'u*. Namun, mengapa konstruksi dua kalimat tersebut tidak menggunakan huruf penghubung (*'athaf*). Al-Jurjani menjelaskan, hal ini disebabkan oleh kalimat pertama merupakan bentuk pemaparan yang tidak beriman, sedangkan kalimat kedua merupakan pemberitahuan bahwa

Tuhan akan memberikan sanksi terhadap perbuatan olok-olok yang mereka lakukan. Maka, demi menjaga keutuhan, keindahan, dan kesempurnaan kalimat, penggunaan huruf *'athaf* tidak diperlukan.

Contoh lain mengenai nadzam sebagaimana diungkapkan Al-Jurjani adalah pada surat Al-Fatihah ayat 1-7. Kata "segala puji" (*Al-Hamdu*) merupakan subyek dari ayat pertama. Sedangkan kata "Allah" sebagai predikat. Kata *Rabb* merupakan salah satu sifat Allah yang dirangkaikan secara *idhafah* dengan kata *al-'alamin*, sehingga menjadi penguasa alam semesta. Dua kata *Al-Rahman* dan *Al-Rahim* juga merupakan sifat Allah. Lalu ayat ketiga dimulai dengan kata *Malik* (Yang Menguasai) yang disandarkan pada kata *yaum al-din*. Kemudian kata ganti *iyyaka* yang merupakan kata ganti Tuhan (*-Ka*), berada pada posisi obyek, yaitu "hanya kepada-Mu kami menyembah dan hanya kepada-Mu kami memohon pertolongan." Antara kedua frase dalam ayat kelima tersebut dihubungkan dengan huruf *'athaf*, dan seterusnya Al-Jurjani menjelaskan hingga akhir ayat.

C. Penutup

Berdasarkan konsep *nadzam* dalam pemikiran Al-Jurjani, kata saja tidak dapat mengantarkan kepada makna, melainkan kata tersebut meniscayakan adanya struktur, relasi, serta keharmonisan antar unsur-unsur pembentuk ayat. Relasi antar kata dalam ayat dengan masing-masing posisinya serta fungsinya dalam konteks, secara umum dapat membentuk

sebuah makna (*tawakhkhi ma'ani al-nahw*), yang menghasilkan suatu keindahan dan kesempurnaan (*mazaya*) dari *Kalam Allah*.

Itulah yang oleh Al-Jurjani disebut dengan *nadzam* atau konsep konstruksi/struktural. Konsep itulah yang mengungkapkan bahwa salah satu kemukjizatan Al-Qur'an adalah dari segi *nadzam*/ struktur kata atau kalimatnya.

Daftar Pustaka

Al Qur'an in the Word dan Terjemahannya

Al-Jurjani, 'Abdul Qahir, *Dala'il Al-I'jaz fi 'Ilm Al-Ma'ani*, Beirut: Dar Al-Ma'rifah, 1984.

Boullata, Issa J., *Buku Pilihan M. Quraish Shihab: Al-Qur'an Yang Menakjubkan*, Jakarta: Lentera Hati, 2010.

Hidayat, D., *Al-Balaghah wa Al-Syawahid min Kalam Al-Badi'*, Semarang: Karya Thoha Putra, 2011.

Sa'ad, M. Abdul Ghani, *al-I'jaz Al-Qur'ani*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1989.

Setiawan, Nur Kholis, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: elSAQ Press, 2005.

Syaraf, Hafni Muhammad, *I'jaz Al-Qur'an Al-Bayani: Bayna Al-Nazhariyyah wa Al-Tathbiq*, UEA: Al-Majlis Al-A'la Li Al-Syu'un Al-Islamiyyah, 1970.

Qalyubi, Syihabuddin, *Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*, Yogyakarta: Karya Media, 2013.

05

PEMIKIRAN BAHASA ARAB ZAMAKHSYARI DALAM TAFSIR AL-KASYSYAF

Oleh: Muhammad Dedad Bisaraguna

A. Pendahuluan

Suatu pemikiran selalu didasari oleh subjektivitas pengarangnya, begitu pula halnya pemikiran yang tertuang dalam tafsir *al-Kasysyāf*. Di dalamnya sangat dipengaruhi oleh pemikiran yang dianut pengarangnya, sehingga di satu sisi tidak dapat dipungkiri bahwa tafsir *al-Kasysyāf* ini menuai banyak kritik atau bisa dikatakan tafsir kontroversial, karena membela alirannya yaitu Mu'tazilah. Tafsir *al-Kasysyāf* dipengaruhi oleh mazhab Hanafi dan akidah paham Mu'tazilah, dilihat dari cara pengarangnya dalam menta'wilkan ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan mazhab dan akidahnya, dengan cara yang hanya diketahui oleh orang yang sangat ahli bahasa dan yang menamakan diri sebagai aliran Mu'tazilah.

Di sisi lain, tafsir *al-Kasysyāf* merupakan tafsir fenomenal karya ulama Mu'tazilah Az-Zamakhsyari. Tafsir ini bertendensi pada gaya bahasa, sehingga menjadi rujukan hampir semua ulama khususnya mengenai gramatika Arab. Tafsir ini juga menjadi kebanggaan aliran Mu'tazilah, serta mendapat banyak pujian dari lawan maupun kawan. Belum ada seorang penafsir yang segiat Az-Zamakhsyari dalam menerangkan kemu'jizatan balaghah (*al-I'jāz al balāghī*) atas susunan al-Qur'an. Ibnu Khaldun membuktikan bahwa fenomena sastra historis yang muncul dalam perhatian yang diberikan penduduk Timur terhadap seni bayan Arab ternyata lebih banyak daripada orang Barat. Bahkan, orang Timur berbeda dengan orang Barat, dalam hal memperhatikan tafsir Az-Zamakhsyari, karena semua itu dibangun atas seni yang menjadi fokus utama.[1]

Makalah ini mencoba memaparkan pemikiran bahasa Arab Az-Zamakhsyari dalam tafsirnya, yaitu tafsir *Al-Kasysyāf* yang penuh dengan gaya bahasa dan gramatika Arab, disertai dengan beberapa contoh penafsiran ayat-ayat al-Qur'an menurut tafsir *Al-Kasysyāf*, karena beliau adalah seorang yang sangat ahli dalam bidang bahasa dan gramatika Arab sehingga tidak mengherankan banyak para mufassir yang menukil kitabnya.

[1] Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga modern*, terj. M. Alaika Salamullah, dkk, Cet. 1 (Yogyakarta: eLSAQ, 2003), 149-154.

B. Pembahasan

1. Biografi az-Zamakhsyari

Az-Zamakhsyari memiliki nama lengkap Abu al-Qasim Jarullah Mahmud ibn Umar al-Zamakhsyari al-Khawarizmi al-Hanafi. Ada juga yang menulis Muhammad ibn Umar ibn Muhammad al-Khawarizmi az-Zamakhsyari, lahir di tengah-tengah lingkungan sosial yang penuh dengan semangat kemakmuran dan keilmuan, pada hari rabu 27 Rajab 467 H. atau 19 Maret 1075 M. di *Zamakhsyar*[2] bertepatan dengan masa kejayaan dinasti Saljuk yang waktu itu dipimpin oleh sultan Malik Syah.[3] Selain bertepatan dengan masa kejayaan dinasti Saljuk, az-Zamakhsyari juga semasa dengan lima khalifah Bani Abbasiyah, yaitu: al-Muqtadi billah, Abd bin Muhammad bin al-Qasim (467-487 H), al-Mustazir Billah, Ahmad bin al-Muqtadi (487-512 H), al-Mustarsyid Billah, al-Fadl bin Mustazir (512-529 H), al-Rasyid Billah, al-Mansur bin al-Mustarsyid (529 H), sampai kepada al-Muqtafi Billah, Muhammad bin al-Mustazir (529-555 H).[4]

Sejak usia remaja, Zamakhsyari sudah pergi merantau untuk menuntut ilmu pengetahuan ke Bukhara yang menjadi pusat kegiatan keilmuan dan terkenal dengan para sastrawan.

[2] Fadil Sahih al-Samira'i, *al-Dirāsat al-Nahwiyyah wa al-Lughawiyyah 'inda Zamakhsyari* (t.p.: Dār al-Nazir, 1970), 11.

[3] Sekarang masuk ke dalam negara Uzbekistan bagian dari Uni soviet, lihat al-Sawi al-Juwaini, *Manhaj al-Zamakhsyari fi Tafsir al-Qur'an wa Bayani I'jāzihi* (Mesir: Dār al-Ma'arif, t.t.), 23.

[4] Az-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf 'an Haqaiq Gawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujud al-Ta'wil*, Juz. 1 (Riyadh: Maktabah al-Abikah, 1998), 5.

Baru beberapa tahun belajar, ia merasa terpanggil untuk pulang, karena ayahnya masuk penjara oleh penguasa dan meninggal. Zamakhsyari beruntung dapat bertemu dengan ulama terkenal di Khawarizm, yaitu Abu Mudār al-Nahwī (w. 508 H). Oleh karena uluran tangan Abu Mudār, Zamakhsyari menjadi murid terbaik dengan menguasai bahasa dan sastra Arab, logika, filsafat, dan ilmu kalam.[5]

Zamakhsyari juga dikenal sebagai seorang yang ambisius dalam memperoleh kedudukan di pemerintahan, meskipun pada akhirnya ia gagal dan kecewa, karena mendapat posisi yang lebih rendah dari orang yang memiliki ilmu dan akhlaq lebih rendah dari dirinya. Keadaan ini memaksanya pindah ke Khurasan dan mendapat sambutan baik serta pujian dari kalangan pejabat pemerintahan Abu al-Fath ibn al-Husain al-Ardastānī dan kemudian menjadi sekretaris (*kātib*), namun ia tidak puas dengan jabatan tersebut dan pergi ke pusat pemerintahan Daulah Bani Saljuk yakni kota Isfahan.[6]

Ada dua kemungkinan alasan Zamakhsyari gagal dalam mewujudkan keinginannya duduk dalam pemerintahan. *Pertama*, ia adalah seorang ahli bahasa yang beraliran Mu'tazilah, sehingga dapat menyebarkan pahamnya yang kurang disenangi oleh beberapa kalangan yang tidak sepaham. *Kedua*, secara fisik kurang mendukung, karena Zamakhsyari memiliki satu kaki.[7]

---

[5] Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2004), 45.

[6] *Ibid*.

[7] *Ibid*.

Zamakhsyari melanjutkan perjalanannya ke Baghdad. Di kota ini, ia mengikuti pengajian hadis oleh Abu al-Khattāb al-Batr Abi Sa'īdah al-Syafānī, Abi Mansur al-Harisi dan mengikuti pengajian fiqih oleh ahli fiqih Hanafi, al-Damagani al-Syarif ibn al-Syajārī.[8] Zamakhsyari meninggal pada tahun 538 H. di Jurjaniah Khawarizm setelah kembali dari Makkah.

2. Karya-Karya Zamakhsyari

Zamakhsyari adalah seorang imam bidang ilmu bahasa, *ma'anī*, dan *bayān*. Dalam kitab ilmu nahwu dan balaghah sering ditemukan keterangan-keterangan yang mengutip pendapat Zamakhsyari. Misalnya, ungkapan yang mengatakan "Zamakhsyari berkata dalam kitab *al-Kasysyāf* atau *Asāsul Balaghah*...".[9] Selain kitab tafsir, Zamakhsyari memiliki banyak karya dalam bidang hadis, nahwu, bahasa, *ma'anī*, dan lain-lain. Di antara karya-karyanya yaitu:

a. Bidang Bahasa dan Sastra

Samin al-Arabiyyah, Asās al-Balaghah, Jawāhir al-Lughah, al-Ajnās, Muqādimāh al-Adab fī al-Lughah, al-Asma' fī al-Lughah, al-Qistas fī al-Arūdh, Sawa'ir al-Amtsāl, al-Mustaqshī fī al-Amtsāl, 'Ajab al-'Ajab fī Syarh Lamiyyah al-Arab, Diwan al-Adab, Rabi al-Abrar fī al-Adab wa al-Muhadharat, Tasliyah al-Dhari, Diwan Khuthab, Diwan al-Rasail, Diwan Syi'r.

[8] Abd. Kholid, *Kuliah Sejarah Perkembangan Kitab Tafsir* (IAIN Sunan Ampel Surabaya: Fakultas Ushuluddin, 2007), 63.

[9] Manna Khalil al-Qattan, Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an, terj. Mudzakir AS (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2001), 530.

b. Bidang Nahwu

Nukat al-Arab fī Gharib al-I'rab fī Gharib al-Qur'an, al-Namudzaj fī 'ilm al-Arabiyyah, al-Mufassal, al-Mufrad wa al-Mu'allaf fī al-Masail al-Nahwiyyah, al-Amali, Hasyiah 'ala al-Mufassal, Syarh al-Mufassal, Syarah Kitab Sibawaih, al-Nahajjat wa Mutmim Maham Arbab al-Hajat fī al-Ahaji wa al-Alghaz, al Mufrad wa al-Murakkab.

c. Bidang Hadis

Al-Faiq fī Gharib al-Hadis, Mukhtashar al-Muwafaqat Baina ahl al-Bait wa as-Shahabah, Khasaish al-Asyarah al-Kiram al-Bararah.

d. Bidang Fiqih dan Usul

Al-Ra'd fī al-Faraid dan al-Minhaj.

e. Bidang Ilmu Geografi

Al-Amkinah wa al-Jibal, wa al-Miyah.

f. Bidang yang Lain

Syaqa'iq al-Nu'man fī Haqa'iq al-Nu'man (manakib Imam Hanafi), Nawabigh al-Kalim, Atwaq al-Zahab, Nashaih al-Kubbar, Nashaih al-Shighar, Maqamat, al-Risalah al-Nashihah (tentang nasihat dan pepatah).

3. Metode dan Corak Penafsiran Tafsir *al-Kasysyāf*

Tafsir *al-Kasysyāf* disusun dengan tartib mushafi, yaitu

berdasarkan urutan surat dan ayat dalam mushaf Utsmanī yang terdiri dari 30 juz 144 surat, dimulai dari surat al-Fātihah dan diakhiri dengan surat an-Nās.[10]

Kitb tafsir ini berjudul *al-Kasysyāf an Haqaiq al-Tanzil 'Uyun al-Aqawil fī Wujuh al-Ta'wil* bermula dari permintaan suatu kelompok yang menamakan diri *al-Fiah al-Najiyyah al-Adliyyah* (saudara seagama dan golongan utama yang selamat dan adil).[11] Kelompok yang dimaksud ini adalah kelompok Mu'tazilah. Dalam *muqaddimah* (pendahuluan) tafsir *al-Kasysyāf* disebutkan sebagai berikut: " *mereka menginginkan adanya sebuah kitab tafsir dan mereka meminta saya supaya mengungkapkan hakikat makna al-Qur'an dan semua kisah yang terdapat di dalamnya, termasuk segi-segi penakwilannya*".

Dalam menafsirkan al-Qur'an, Zamakhsyari lebih dahulu menuliskan ayat yang akan ditafsirkan, kemudian menafsirkan ayat tersebut dengan mengemukakan pemikiran rasional yang didukung dengan dalil-dalil hadis atau ayat al-Qur'an, baik yang berhubungan dengan *sabab al-nuzul* suatu ayat atau dalam hal penafsiran ayat.[12]

Secara umum, tampak jelas bahwa metode yang digunakan Zamakhsyari dalam menafsirkan ayat adalah metode *tahlīlī*, yaitu meneliti makna kata dan kalimat dengan cermat. Selain itu, Zamakhsyari juga menyingkap aspek *Munāsabah*, yaitu

[10] Az-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf 'an Haqaiq Gawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujud al-Ta'wil*, Juz. 4 (Riyadh: Maktabah al-Abikah, 1998), 25.

[11] Al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, 531.

[12] Nashiruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 13.

hubungan antara satu ayat dengan ayat yang lain, antara surat dengan surat yang lain sesuai dengan tertib susunan dalam mushaf Utsmanī. Untuk membantu mengungkapkan makna ayat-ayat, ia juga menggunakan riwayat-riwayat dari para sahabat dan tabi'in, kemudian mengambil inti dengan pandangan dan pemikirannya sendiri.[13]

Oleh karena sebagian besar penafsirannya berorientasi pada rasio, maka tafsir *al-Kasysyāf* dapat dikategorikan pada tafsir *bi al-ra'yi*, meskipun pada beberapa penafsirannya Zamakhsyari menggunakan dalil nash al-Qur'an dan Hadis. Salah satu contoh penafsiran *bi al-ra'yi* dengan metode *tahlīlī* dalam tafsir *al-Kasysyāf* dapat dilihat sebagaimana di bawah ini:

ولله المشرق والمغرب فأينما تولّوا فثمّ وجه الله إنّ الله واسع عليم

"*Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka kemanapun kamu menghadap di situlah Wajah Allah. sesungguhnya Allah Maha Luas (RahmatNya) lagi Maha Mengetahui*".

Kata *Walillāhi al-Masyriq wa al-Maghrib* menurut Zamakhsyari maksudnya adalah timur, barat, dan seluruh penjuru bumi, semuanya milik Allah. Dia yang memiliki dan menguasai seluruh alam. Adapun kata *fa ainamā tuwallū* maksudnya adalah ke arah manapun manusia menghadap Allah hendaknya menghadap kiblat, sesuai dengan firman Allah dalam Q.S. al-Baqarah: 144 yang berbunyi:

[13] *Ibid*.

قد نرى تقلّب وجهك في السّماء فلنولّينّك قبلة ترضاها فولّ وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ماكنتم فولّوا وجوهكم شطره وإنّ الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنّه الحقّ من ربّهم وما الله بغافل عمّا يعملون

"Sungguh Kami (sering) melihat mukamu menengadah ke langit, maka sungguh Kami akan memalingkan kamu ke kiblat yang kamu sukai. Palingkanlah mukamu ke arah Masjidil Haram dan di mana saja kamu berada palingkanlah mukamu ke arahnya. Sesungguhnya orang-orang (Yahudi dan Nasrani) yang diberi al-Kitab (Taurat dan Injil) memang mengetahui bahwa berpaling ke Masjidil Haram itu adalah benar dari Tuhannya dan Allah sekali-kali tidak lengah dari apa yang mereka kerjakan".

Kata *fasammā wajhullāh* menurut Zamakhsyari di tempat itu (Masjidil Haram) ada Allah, karena tempat tersebut disenangi-Nya, sehingga manusia diperintahkan untuk menghadap Allah ke arah tempat tersebut. Maksud ayat di atas adalah apabila seorang muslim akan melakukan shalat dengan menghadap Masjidil haram, namun ia ragu atas ketepatan arahnya, maka Allah memberi kemudahan kepadanya menghadap ke arah manapun dalam shalat dan di tempat manapun, sehingga tidak terikat oleh tempat tertentu.[14] Latar belakang turunnya ayat ini menurut ibnu Umar berkenaan dengan shalat musafir di atas kendaraan, ia menghadap ke arah manapun sesuai dengan arah kendaraan yang di tumpanginya.[15]

[14] Az-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf*, Juz. 1, 306.
[15] *Ibid*., 306-307.

Selain aspek balaghah, aspek nahwu dan gramatika juga sangat kental mewarnai tafsir *al-Kasysyāf*, terutama berkenaan dengan kata ganti (*dhamīr*), sebagaimana yang terdapat dalam Q.S. al-Baqarah: 23:

وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين

"Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang al-Qur'an yang kami wahyukan kepada hamba Kami (Muhammad), buatlah satu surat saja yang semisal al-Qur'an dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar."

Menurut Zamakhsyari, kembalinya *dhamīr* (kata ganti) *hi* pada kata *miślihi* adalah pada kata *mā nazzalnā* atau pada kata '*abdinā*, namun yang lebih kuat *dhamīr* itu kembali pada kata *mā nazzalnā* sesuai dengan maksud ayat tersebut, sebab yang dibicarakan dalam ayat tersebut adalah al-Qur'an bukan nabi Muhammad.[16]

Berdasarkan contoh di atas, tampaklah bahwa Zamakhsyari memulai penafsirannya dengan rasionalitas lalu dikaitkan dengan ayat lain yang berkaitan dengannya, kemudian ia mengemukakan riwayat atau pendapat ulama. Jadi, Zamakahsyari disamping menggunakan akalnya juga menggunakan riwayat sebagai penguat atas penafsirannya.

Zamakhsyari sebagai seorang tokoh Mu'tazilah yang menguasai bahasa Arab dan balaghah sering menggunakan

[16] *Ibid*., 242.

keahliannya untuk membela aliran yang diikutinya. Jika ia menemukan lafal dalam al-Qur'an yang kata lahirnya (tampak) tidak sesuai dengan pendapat aliran Mu'tazilah, maka ia berusaha dengan kemampuannya membatalkan makna lahir dan menetapkan makna lainnya yang terdapat dalam bahasa. Misalnya, ketika dia menafsirkan Q.S. al-Qiyamah: 22-23 sebagaimana di bawah ini:

وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربّها ناظرة

"wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri"

Zamakhsyari mengesampingkan makna lahir kata *nāẓirah* (melihat), karena menurut paham Mu'tazilah, Allah tidak dapat dilihat. Oleh karena itu, kata *nāẓirah* diartikan dengan *al-rajā* (menunggu, mengharapkan).[17] Zamakhsyari juga memperlihatkan keberpihakannya pada Mu'tazilah dan membelanya dengan gigih dengan menarik ayat *mutasyābihāt* pada ayat *muhkamāt*. Ayat-ayat yang sesuai dengan paham Mu'tazilah dikelompokkan ke dalam ayat *muhkamāt*, sedangkan yang tidak sesuai dikelompokkan ke dalam ayat *mutasyābihāt*, kemudian dita'wilkan agar sesuai dengan prinsip-prinsip Mu'tazilah. Misalnya, ketika dia menafsirkan al-Qur'an surat al-'Anām ayat 103. Menurutnya, surat ini termasuk ayat *muhkamāt* karena maknanya sesuai dengan paham Mu'tazilah, sedangkan Q.S. al-Qiyamah ayat 22-23 dikelompokkan ke dalam ayat *mutasyābihāt*, karena maksud ayat tersebut tidak sesuai dengan paham Mu'tazilah.

[17] Az-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf*, Juz. 4, 192.

4. Makna Hawāmīm dalam Tafsir *al-Kasysyāf*

Huruf-huruf dalam bahasa Arab tidak memiliki pengertian kecuali untuk menunjukkan kepada nama-nama yang diambil dari suaranya waktu disusun dalam kalimat dan memang tidak ada satu riwayat pun dari Rasulullah yang menerangkan maksud dari huruf-huruf tersebut, terlebih dalam memaknai huruf-huruf pada permulaan surat dalam al-Qur'an. oleh sebab itu, banyak kalangan ulama yang berbeda pendapat mengenai makna atau kedudukan dari huruf-huruf permulaan dalam al-Qur'an.

Hawāmīm merupakan bentuk jamak dari *hāmīm* yang salah satu ayat dibaca pada permulaan surat-surat dalam al-Qur'an. Oleh karena merupakan bentuk jamak, maka *hawāmīm* pada dasarnya ditujukan untuk penyebutan beberapa surat yang ada di dalam al-Qur'an, yakni surat *al-Mu'mīn, Fussilāt, asy-Syūrā, az-Zukhrūf, ad-Dukhān, al-Jāsiyah,* dan *al-Ahqāf*. Semua surat-surat tersebut termasuk ke dalam surat Makiyah (surat yang diturunkan di Makkah) yang menanamkan ketauhidan dan kebenaran wahyu dan kerasulan serta kepercayaan akan hari kebangkitan,[18] sebagaimana penjelasan Zamakhsyari di bawah ini:

"*Bahwa huruf-huruf yang mengawali surat-surat itu disebutkan dalam al-Qur'an untuk menunjukkan bahwa kitab suci tersebut tersusun dari huruf-huruf tahajjī yang telah diketahui secara umum. Di antara huruf-huruf permulaan itu ada yang hanya*

[18] Mahmud Syaltut, *al-Fatawa* (Mesir: Dār al-Ma'arif, 1978), 208.

satu huruf dan ada pula yang bergabung dengan huruf yang lain. Hal ini dimaksudkan agar orang-orang Arab mengerti dengan jelas bahwa al-Qur'an itu diturunkan dengan huruf-huruf yang mereka kenal. Ini merupakan teguran keras bagi mereka dan sekaligus juga membuktikan ketidakmampuan mereka membuat yang semisal dengan al-Qur'an."[19]

Berdasarkan penjelasan tersebut, setidaknya ada beberapa pandangan yang diberikan Zamakhsyari dalam tafsirnya tentang makna *hāmīm* dalam surat-surat *hawāmīm* sebagai berikut:

1) *Hāmīm* sebagai nama surat. Dalam tafsirnya, penyebutan makna *hāmīm* sebagai nama surat terdapat dalam al-Qur'an surat *Fussilāt*, *ad-Dukhān*, *al-Jāsiyah*, dan *al-Ahqāb*. Sebagaimana ditunjukkan dalam tafsir tersebut, Zamakhsyari menafsirkannya dengan ungkapan: "*Innā Jā'alat Ismān li as-Surah Kānat fī Maudhūi al-Mubtada*".[20]
2) *Hāmīm* sebagai bentuk sumpah Allah. Kata *hāmīm* yang menunjukkan makna sumpah Allah terdapat dalam surat *al-Mu'min*, *asy-Syurā*, *az-Zukhrūf*, dan *ad-Dukhān*, seperti dalam ungkapan: "ketika seseorang berkata kepadanya aku bersumpah kepadamu dengan *hāmīm*". Yang dimaksud adalah "*hā-mīm-'ain-sīn-qāf*",[21]

[19] Az-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf*, Juz. 1, 16.
[20] *Ibid*., Juz. 3, 441.
[21] Abu Zahra' an-Hajdi, *Min al-I'jaz al-Balaghī wa al-'Adadi li al-Qur'an al-Karim*, terj. Agus Efendi (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), 14.

seperti dalam firman Allah "*hāmīm wa al-kitāb al-mubīn*".

3) *Hāmīm* sebagai *tanbīh*, yaitu peringatan atau perhatian. Makna *tanbīh* terdapat dalam surat *asy-Syūrā* dan *az-Zukhrūf*. Kekhususan *hāmīm* sebagai makna *tanbīh* terlihat sebagaimana pada ucapan "dimana segi kekhususan setiap surat dengan pembukaan yang dikhususkan untuknya". Zamakhsyari menyebutnya sebagai peringatan keras Allah kepada hamba-hambanya yang meragukan al-Qur'an.[22]

C. Penutup

Kitab *al-Kasysyāf* adalah sebuah kitab tafsir yang paling masyhur di antara sekian banyak tafsir yang disusun oleh mufassir *bi al-ra'yi* yang mahir dalam bidang bahasa. Mengenai corak tafsir *al-Kasysyāf* dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Zamakhsyari terkenal sebagai orang yang ahli dalam bahasa Arab, meliputi sastranya, balaghahnya, nahwunya, dan gramatikanya. Oleh karena itu tidak mengherankan jika bidang-bidang keahliannya itu sangat mempengaruhi dan juga sangat mewarnai hasil tafsirannya. Az-Zahabi, misalnya mengatakan bahwa penafsiran Zamakhsyari lebih berorientasi pada aspek balaghah untuk mengungkap keindahan dan rahasia

[22] *Ibid*., 105.

yang terkandung dalam al-Qur'an, sehingga tafsir *al-Kasysyāf* sangat terkenal di negara-negara Islam di belahan timur, karena di sana perhatian masyarakat pada kesusastraan sangat besar.

2. Zamakhsyari adalah seorang teolog sekaligus seorang tokoh Mu'tazilah. Kedua predikat ini juga mewarnai corak penafsirannya sebagaimana tertuang dalam tafsir *al-Kasysyāf*, sehingga tafsir tersebut bercorak teologis dan Mu'tazilah (*laun al-I'tizal*).

Daftar Pustaka

Az-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf 'an Haqaiq Gawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujud al-Ta'wil*, Juz. 1, Riyadh: Maktabah al-Abikah, 1998.

_____, *al-Kasysyāf 'an Haqaiq Gawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujud al-Ta'wil*, Juz. 4, Riyadh: Maktabah al-Abikah, 1998.

Baidan, Nashiruddin, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2004.

Goldziher, Ignaz, *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga modern*, terj. M. Alaika Salamullah, dkk, Cet. 1, Yogyakarta: eLSAQ, 2003.

Hajdi, Abu Zahra' an-, *Min al-I'jaz al-Balaghī wa al-'Adadi li al-Qur'an al-Karim*, terj. Agus Efendi, Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.

Juwaini, al-Sawi al-, *Manhaj al-Zamakhsyari fī Tafsir al-Qur'an wa Bayani I'jāzihi*, Mesir: Dār al-Ma'arif, t.t..

Kholid, Abd., *Kuliah Sejarah Perkembangan Kitab Tafsir*, IAIN Sunan Ampel Surabaya: Fakultas Ushuluddin, 2007.

Qattan, Manna Khalil al-, Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an, terj. Mudzakir AS, Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2001.

Samira'i, Fadil Sahih al-, *al-Dirāsat al-Nahwiyyah wa al-Lughawiyyah 'inda Zamakhsyari*, t.p.: Dār al-Nazir, 1970.

Syaltut, Mahmud, *al-Fatawa*, Mesir: Dār al-Ma'arif, 1978.

06

IBNU MADHA: SEORANG AHLI BAHASA LITERALIS KRITIS RASIONALIS

Oleh: Nur Huda

A. Biografi dan Riwayat Hidup

Ibnu Madha' memiliki nama lengkap Ahmad bin Abdurrahman bin Muhammad bin Saad bin 'Ashim Ibnu Madha' al-Lahmi. Ia lahir pada tahun 513 H di Corboba dan meninggal di Seville pada tanggal 17 Jumadi al-Ūla 592 H. Dalam riwayat lain disebutkan bahwa ia wafat pada 12 Jumadi al-Akhir.[1]

Ibnu Madha' lahir di kalangan orang yang terhormat dan keluarga yang mampu. Ia lebih dikenal dengan sebutan Ibnu Madha' ketimbang sebutan Abu al-Abbas, Abu Ja'far, dan Abu Qasim.[2]

---

[1] Jalaluddin Abdurrahman al-Suyuti, *Bughyah al-Wu'at fi Thabaqāt alLughawiyyah wa al-Nuhāt*, (Lebanon : Dār al-Fikr, 1989), hlm. 230-233

[2] B. V.L Manage Lewis, CH. Pellat, J. Schacht, *The Encyclopedia of Islam*, (Leiden : Ej. Brill, 1989), hlm. 855.

Kedudukan keluarga yang terhormat dan berkecukupan menjadikan Ibnu Madha' berkeinginan untuk mencari ilmu pengetahuan yang sebanyak-banyaknya. Pada mulanya ia hijrah dari Cordoba menuju Seville untuk berguru ilmu Nahwu pada al-Ramak. Dari Seville ia melanjutkan perjalanan ilmiahnya menuju Ceuta. Ia belajar ilmu Hadits pada Qadhi Iyadh. Tidak hanya itu, Ibnu Madha' juga mendalami ilmu Fiqh pada Ibnu al-Arabi, al-Bathuhi, dan Abu Muhammad bin an-Nashif.[3]

Dalam hal ilmu Nahwu, para pakar dan ahli bahasa mengakui bahwa Ibnu Madha' adalah seseorang ilmuan yang memiliki perhatian yang luar biasa terhadap ilmu bahasa Arab. Ia memepelajari banyak *fan* ilmu bahasa Arab, baik itu tentang Nahwu, Sastra, termasuk mendalami karya imam Sibawaih, *al-Kitab*, di bawah bimbingan gurunya, al-Ramak.[4]

Ibnu Madha' adalah salah satu ilmuan dengan beragam *fan* keilmuan yang ia kuasai. Dengan kata lain, Ibnu Madha' adalah ilmuan yang multitalenta. Terdapat riwayat yang menyebutkan bahwa selain ahli dalam ilmu bahasa Arab, Hadits, dan Fiqh, ia juga dikenal dengan ahli usul, kalam, kedokteran, ilmu hidung, bahkan ahli ukur bangunan (baca : Arsitektur).[5]

Ibnu Madha' hidup pada era daulah Muwahhidun, yaitu pada masa Abdul Mukmin bin Ali. Kerajaan yang berkuasan

---

[3] *Ibid*, hlm. 855

[4] Jalaluddin Abdurrahman al-Suyuti, *Bughyah al-Wu'at fi Thabaqāt alLughawiyyah wa al-Nuhāt*, hlm.233

[5] *Ibid*, hlm. 233

pada waktu itu adalah kerajaan Granada yang di dalamnya terdapat kota Almeria sebagai salah satu kota dari kerajaan tersebut. Di samping itu, pada era Muwahhidun, kota Almeria berhasil diambil alih oleh Romawi. Mereka membakar dan memusnahkan manuskrip-manuskrip Arab. Sangat memungkinkan bahwa terdapat karya-karya Ibnu Madha' yang musnah di tangan Romawi. Sehingga pada akhir tak banyak karya-karyanya yang sampai pada pembaca.[6] Dengan demikian, tidaklah heran jika nama Ibnu Madha' tidak begitu populer di kalangan masyarakat Islam saat ini kecuali pemerhati bahasa.

B. Pemikiran Ibnu Madha'

Latar belakang sosial budaya dan teolgi Ibnu Madha' adalah salah satu yang menyebabkannya berbeda pendapat dengan mayoritas pakar bahasa, terutama pakar Nahwu (baca : Nuhāt). Sebagaimana yang dipaparkan oleh penulis sebelumnya, bahwa Ibnu Madha lahir, tumbuh, dan berkembang di era Daulah Muwahhidun yang menganut paham dan aliran Zhahiriyah. Bahkan aliran dan madzhab tersebut dijadikan sebagai ideologi negara pada waktu itu.

Berangkat dari latar belakang di atas tidaklah aneh jika Ibnu Madha memili pemikiran dan ide-ide yang berbeda sama sekali dengan Nuhāt sebelumnya. Sebagaimana diketahui bahwa dalam kajian ilmu nahwu yang beredar, Nuhāt telah

[6] Muhammad Ied, *Usul al-Nahwi al-Arabi fi Nadhri al-Nuhat wa Ra'yi Ibni Madha' wa Dhau'i Ilmi al-Lughah al-Hadits*, (Kairo : Alam al-Kutub, 1989), hlm. 45.

melahirkan konsep pokok dan bernilai asas dalam memahami bahasa Arab. Konsep asas tersebut sering dinakan dengan *Usūl al-Nahwi* yang di dalamnya mencakup empat kategori pokok yang penting untuk dipelajari dan diaplikasikan. Keempat usūl tersebut adalah *Qiyās, Ta'lîl ('Illat), Ta'wîl,* dan *'Āmil*.

Dalam makalah ini, penulis akan sedikit memaparkan beberapa pendapat Ibnu Madha' yang mengkritik pemikiran Nuhāt sebelumnya yang terkait dengan Usūl al-Nahwi di atas.

1. Qiyās

Dalam ilmu Nahwu, Qiyas didefinisikan sebagai usaha untuk menyamakan sesuatu yang tidak berlaku (*ghairu ma'qūl*) kepada huku yang sudah ada (ma'qūl) jika ditemukan kesmaan makna. Hal itu dikarenakan bahwa sesuatu yang sudah berlaku dan dipakai secara luas (*al-Muththarid*) dijadikan kaidah qiyas. Dengan kata lain bahwa qiyas adalah membawa cabang (*far'u*) pada asal (*ashlu*) karena adanya sebab dan memberlakukan hukum asal pada cabang.[7]

Qiyas yang ada dalam ilmu Nahwu dengan kata lain sangat melibatkan proses penalaran rasional. Akal dalam qiyas memiliki peran yang signifikan dalam mempertimbangkan dan menetapkan sebab (*illah*) serta mencari keterkaitan antara hukum-hukum, baik sekedar menjaga

'Illah maupun menghilangkannya secara langsung maupaun tak langsung. Dengan demikian, dapat digarisbawahi

[7] Muhammad Ied, *Usul al-Nahwi al-Arabi fi Nadhri al-Nuhat wa Ra'yi Ibni Madha' wa Dhau'i Ilmi al-Lughah al-Hadits,* hlm, 68

bahwa ilmu Nahwu yang berkembang saat itu adalah hasil yang bernilai logika, atau dengan ungkapan lain, bahwa ilmu Nahwu telah terpengarung dengan logika Aristotelian, karean qiyas pada dasarnya terpaku pada hal-hal yang bersifat prediktif.[8]

Dalam qiyas, illat ada yang dijaga dan ada pula yang tak dijaga. Yang pertama disebut dengan *qiyas sibhi*, misalnya *i'rab fi'il mudhari'* yang diserupakan dengan *isim fa'il*, yaitu dengan tanpa ada illat yang jelas kecuali atas dasar keserupaan antara *fi'il* dan *isim fa'il*. Jika *illat*-nya terdapat kesesuaian maka ia dinanamakan dengan *qiyas illah*, seperti rafa'nya *fa'il* dan *naibul fa'il*, yaitu dengan adanya *isnad* yang tedapat pada keduanya. Namun jika illat tidak memiliki kesesuaian, maka ia dinamakan dengan *qiyas thard*, seperti ke-*mabni*-an *laisa* yang diqiyaskan pada *mabni* kata kerja yang *ghairu mutasharrif* (baca : *Jamid*).[9]

Dalam pratiknya adalah sebagaimana yang ada pada firman Allah surat al-Baqarah : 184

وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ

Kata *an Tashumu* merupakan *masdar muawwal* dan berkedukukan sebagai *mubtada* yang *marfu'*. *Mubtada* adalah *asal*, *masdar muawwal* adalah cabang. *Rafa'* adalah hukum, sedangkan *illah* yang mempertemukan keduanya adalah tidak adanya *isnad* keduanya pada *amil lafdzi*.

---

[8] MunimZadah,Al-Mausu'ah al-Falsafiyah al-Arabiyah, (Kairo: Ma'had al nma' al Araby, 1987), hlm.678

[9] Tamam Hasan, *Dirasah Ibistimulujiyyah li al-Fikri al-Lughawiyyi inda alArab*, (Lebanon : Dar al-Fikr, 1982), hlm. 168

Qiyas, menurut Ibnu Madha', jika digunakan dalam ilmu Nahwu tidaklah dilarang asalkan disertai bukti dan teksa yang jelas. Bila tidak ditemukan bukti teks yang jelas, yang dapat menguatkan sesuatu yang diqiyaskan, maka qiyas yang seperti itu tidak dapat diterima, bahkan harus ditolak. Dalam bab *Tanazu'* secara tegas menolak untuk mengqiyaskan *ma'mulat* seperti *zaraf*, *masdar*, dan *hal*, pada *maf'ul*. Ia baru menerima pengkiasan apabila di dalamnya terdapat bukti, baik teks maupun bahasa yang datang dan didengar dari orang Arab. Adapun contohnya adalah sebagai berikut :

قمت وقـامسـيدقيامـا

Dalam pertimbangan ibnu Madha bentuk masdar semestinya dihadirkan untuk menguatkan fi'il. Dengan kata lain, jika masdar dibuang maka secara tidak langsung akan menghilangkan fungsi penguatan itu sendiri. Contoh di atas, jika kata qiyaman dihubungkan kepada fiil yang kedua (qama) dan dibuang untuk kaitannya fiil yang pertama (qumtu), maka berarti mebuang suatu yang dikuatkan. Tapi jiak yang dimaksud dengan masdar adalah menjelaskan bentuk (nau'), maka ia menyerupai maful bih. Ini seperti ketika kita mengatakan : مت القيام الحسهق. Jika al-qiyam al-hasan dikembalikan pada fiil kedua maka takdirnya adalah : قمت وقامسيد القياك الحسه. Tetapi jika dikembalikan pada fiil yang pertama, maka taqdirnya adalah : القيام الحسه قمت وقامسيد.[10]

[10] Ibnu Madha', *ar-Radu ala al-Nuhat*, (Kairo : Dar al-Fikr al-Arabi, 1947), hlm. 115.

Secara tegas ia mengatakan bahwa ia menolak qiyas aqli. Dia juga mengatakan bahwa para Nuhat tidak jeli dan cermat menjadikan qiyas seperti keterangan di atas ketika mengaitkannya dengan ilmu nahwu. Mereka mengira, masih menurut Ibnu Madha', bahwa orang Arab menghendaki adanya qiyas.[11]

2. Ta'lil

Secara bahasa ta'lil adalah mencari illat, baik langsung mauoaun tak langsung yang berujung pada kseimpulan tertentu, baik kesimpulan yang murni logis maupun bersifat alami. Dengan kata lain, illah adalah sebuah makna yang menempati suatu posisi dimana posisi yang ditempati berubah karenanya dengan tanpa sengaja.[12]

Secara global Illat dalam nahwu dikelompokkan tiga maca, illat ta'limyyah, illat qiyasiyyah, dan illat jadaliyyah nadzariyyah. Yang pertama illat yang dapat menunjukkan seseorang untuk mengetahui dan memahami bahasa arab. Seperti ungkapan : إن سيدا قائمم . Jika ditanya kenapa zaid dibaca nasab, karena ada inna yang menashabkan isism dan merafa'kan khobar, dan begitu adanya kaidah yang berlaku. Kedua adalah ketika ditanya kenapa zaid dibaca nashab, karena ada inna yang menyerupai fiil mutaaddi yang menashakan mafulnya. Karena persamaan itulah inna beramal seperti fiil mutaaddi. Dalam

[11] Ibnu Madha', ar-Radu ala al-Nuhat, hlm. 156

[12] Dr. Abdul Munam al-Hifni, al-Mu'jam al-Falsafi, (Mesir : Dar al-Syarqiyyah, 1990), hlm. 213

konteks ini zaid disamakan seperti maful bih. Sementara inna disamakan seperti fiil. Ketiga adalah ketika ditanya, dari sudut pandang mana inna disamakan dengan fiil mutaaddi? Dan seterusnya.

Ibnu Madha adalah pakar bahasa yang tidak menyetujui pendapat di atas. Dia hanya berpendapat bahwa illat hanya terbagi menjadi dua saja, yaitu illah ula dan illah Tsawani. Illah ula merupakan alasan yang dapat dipahami oleh masyarakat Arab pada umumnya. Sementara illat Tsawani adalah illat yang tidak diperlukan.[13]

Ketika ditanya mengapa zaid dalam jumlah qama zaidun dibaca rafa? Ia menjawab karaena berkedudukan sebagai fail dan fail harus dibaca rafa. Jika ditanya kenapa dibaca rafa, maka menurut ibnu Madha pertanyaan itu tidak perlu dijawab. Ia mengatakan :

> *"Hal yang harus dihilangkan dalam nahwu adalah perdebatan yang tidak patut diangkat seperti perdebatan para Nuhat mengenai illat rafa'nya fail, nashabnaya maf'ul, dan seluruh perdebatan mereka mengenai illat tsawani*".[14]

3. Ta'wil

Dalam hal ta'wil Ibnu Madha menolak keras pada konsep idzmar dan dan mahdzuf. Yang pertama adalah pada contoh: زيد ضارب عمرا. Para Nuhat sepakat bawah pada cotoh tersebut terdapat dhomir yang disembunyikan tepat pada

[13] Ibnu Madha, hlm. 152
[14] Ibid, hlm. 164

kata dhoribun, yang menurut mereka menunjukkan arti pelaku (fail). Sementara contoh kedua adalah kata يا عبد الله yang menurut para nuhat terdapat kata yang dibuang, yaitu *ad'u*. Kritikan yang dibuat ibnu Madha untuk yang pertama adalah bahwa adanya ppendapat di atas karena mereka keliru dalam memahami dalalah fiil atas dalalah fail, antara da;lalah lafdiyyah dan dalalah luzumiyyah. Sehingga mereka meyakini bahwa di dalam fiil pasti tersimpan fail.[15]

Adapaun contoh yang kedua, kritikan ibnu madha adalah bahwa ketika ditakdorkan dan dimunculkan kata *ad'u*, maka yang terjadi pada kalimat tersebut bukanlah berita panggilan, tapi menjadi berita biasa (kalam khobari).[16]

4. Amil

Dalam hal Amil, Ibnu Madha adalah salah satu yang menolak adanya amil ma'nawi, sebagaimana pada jumlah mubtada' dan khobar. Ia berpendapat bahwa yang merafa'kan mubtada dalah mutakallim itu sendiri, bukan amil ma'nawi ibtida' yang tidak kelihatan.[17]

C. Kesimpulan

Begitulah bentuk penolakan Ibnu Madha' pada Nuhat sebelumnya. Hal itu dikarenakan bahwa metode pokok yang

---

[15] Ibnu Madha' hlm. 103-105
[16] Ibnu Madha', hlm. 88
[17] Ibnu Madha, hlm. 87

digunakan olehnya adalah metode *Sima'*. Dalam arti, semua metode yang digunakan oleh para Nuhat bisa diterima dengan syarat bahwa semua itu berdasar pada pendengaran yang diterima dari oarang Arab asli.

Penolakan Ibnu Madha pada Nuhat tidak kemudian dilatarbelakangi dengan pola pemberontakan Timur-Arab dari pihak Barat, namun lebih dikarenakan faktor ideologis yang direpresentasikan oleh madzhab Zhahiri yang berinteraksi dengan teks-teks aliran dan madzhab yang lain dalam bingkai peradaban Islam.

Nasir Hamid dalam bukunya, *Naqd al-Khitha al-Dini* mengatakan bahwa lahirnya aliran-aliran lebih disebabkan oleh sejarah dan realitas sosial yang ada pada masa tersebut. Pemikiran yang muncul dan berkembang lahir dan berangkan dari keyakinan-keyakinan mengenai hubungan ketuhanan dan kemanusian yang ada. Selanjutnya, pemikiran tersebut merambah pada teks-teks keagamaan dengan menjadikannya sebagai legitimasi atas konsep-konsep keyakinan yang dipegang.[18]

Ibnu Madha adalah salah satu pemegang kuat aliran Zhahiriyah yang berpegang teguh pada teks dan lebih literalis, yaitu melakukan pembacaan teks yang bertumpu pada *zhahir*-nya teks. Di samping itu, ada juga penganut paham *takwily*, yang berangkat dari pemahaman dan pembacaan yang bertumpu pada hakikat makna terdalam dari teks dengan menulusuri

[18] Nasir Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khita al-Dini*, (Kairo : Sina li al-Nashri, 1992), hlm. 190

makna teks terdalam, juga bermaksud untuk mengeksplorasi makna otentitas teks bahkan memahami makna teks yang tersembunyi. Kelompok ini myakini bahwa makna sebuah teks tidak bisa dipahami secara literal tanpa melakukn proses interpretatif. Sementara kaum literalis meyakini bahwa teks hanya memiliki satu sisi, yang hanya memungkinkan makna tunggal. Mereka beranggapan bahwa teks itu sendiri merupkan sesuatu yang jelas dengan sendirinya.[19]

Ibnu Madha' secara tidak langsung membawa tersoalan teologis dan ideologis pada persoalan bahasa. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa Ibnu Madha' sudah jelas berada pada posisi penganut paham literalis. Namun, apakah kemudian Ibnu Madha memahami teks-teks keagamaan secara mentah-mentah dan tak memerankan akal sama sekali?

Sebelumnya dijelaskan bahwa penganut paham Literalis meyakini bahwa makna teks berada pada teks itu sendiri. Dalam ini, Al-Quran dan Hadits yang dikatakan sebagai teks memiliki makna tersendiri di dalamnya. Jika ada pemahaman di luar teks, maka pemahaman tersebut harus ditolak, karena akan mengurangi keotentikan teks itu sendiri.[20]

Dalam konsep yang seperti ini Ibnu Madha konsep Amil yang banyak dikemukakan Nuhat dan menganggap konsep tersebut dapat merusak makna teks sebagaimana yang dianjurkanoleh penutur. Dalam hal ini, Ibnu Madha menolak

[19] Ali Harb, *Naqdul Haqiqah*, (Beirut : al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1995), hlm. 9-11.

[20] Nu'man al-Burqah, *an-Nadzariyah al-Lisaniyyah inda Ibni Hazm*, (Damskus: Mansyurat Ittihad al-Kuttab al-Aran, 2004), hlm. 15

konsep amil yang dibuang dalam kasus *munada* di atas. Misalnya dalam contoh al-Quran surat Marya yat 12 dijelaskan :

يٰيَحۡيٰى خُذِ الۡكِتَابَ بِقُوَّةٍ

Menurut konsep para Nuhat, amil pada munada tersebut dibuang dan dtakdirkan menjadi : أدعو يحيى حذ الكتاب. Perubahan struktur di atas dianggap Ibnu Madha sebagai sesuatu yang mengada-ada. Dari sturktur penggilan menjadi struktur berita biasa (khobari). Dan menjadi bahaya ketika contoh tersebut disematkan pad Allah SWT.

Daftar Pustaka

Al-Suyuti, Jalaluddin Abdurrahman, *Bughyah al-Wu'at fi Thabaqāt al-Lughawiyyah wa al-Nuhāt*, Lebanon : Dār al-Fikr, 1989.

Lewis, B. V.L Manage, CH. Pellat, J. Schacht, *The Encyiclopedia of Islam*, Leiden : Ej. Brill, 1989.

Ied, Muhammad, *Usul al-Nahwi al-Arabi fi Nadhri al-Nuhat wa Ra'yi Ibni Madha' wa Dhau'i Ilmi al-Lughah al-Hadits*, Kairo : Alam al-Kutub, 1989.

Hasan, Tamam, *Dirasah Ibistimulujiyyah li al-Fikri al-Lughawiyyi inda al-Arab*, Lebanon : Dar al-Fikr, 1982

Ibnu Madha', *ar-Radu ala al-Nuhat*, Kairo : Dar al-Fikr al-Arabi, 1947 Abu Zaid, Nasir Hamid, *Naqd al-Khita al-Dini*, Kairo: Sina li al-Nashri, 1992 Harb, Ali, *Naqdul Haqiqah*, Beirut : al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1995.

Al-Burqah, Nu'man, *an-Nadzariyah al-Lisaniyyah inda Ibni Hazm*, Damskus : Mansyurat Ittihad al-Kuttab al-Aran, 2004

07

KRITIK SASTRA STUKTURAL PADA NOVEL "MA WARA'A AN-NAHR" KARYA THAHA HUSEIN

Oleh: Ihsan Sa'dudin

A. Pendahuluan

Orang dalam menyampaikan gagasan pemikirannya dengan menggunakan media, salah satunya dengan media karya sastra (*al-Intâj al-adabi*)[1]. Sastra merupakan karya seni yang diwujudkan lewat bahasa yang meliputi gubahan-gubahan prosa dan puisi. Sastra sebagai hasil kreatifitas yang menggunakan media bahasa dan diabadikan untuk kepentingan estesis. Dengan kata lain, karya sastra merupakan ungkapan kejiwaan sang pengarang baik suasana pikir maupun suasan rasa (emosi)[2]. Tidak jarang pula pribadi seseorang

[1] Rohanda WS, *Model Kritik Sastra Interdisipliner*, (Bandung: Adabi Press, 2005), cet. ke-1, hal. 2. Sastra dalam bahasa Arab dikenal dengan istilah "*al-adab*". Adab adalah gambaran realitas yang mengacu kepada kehidupan manusia dari kejadian yang bersifat khusus maupun kejadian yang bersifat umum. Syauqi Dhef, *Al-Adab al-Arabi al-Ma'ashir Fi Mishr*, (Mishra: Dâr al-Ma'ârif, bi Mishr, t.t.), hal. 11. Lihat A. Hasan az-Zayat, *Tarikh al-Adab al-Arabi*, (Al-Qahirah: al-Fajâlah, t.t), cet. ke-24, hal. 3.

[2] Aminudin, *Sekitar Sastra*, (Malang : Yayasan Asah Asih, 1990), hal. 91.

pengarang diam-diam menampilkan dan menyembunyikan diri di balik karya-karyanya.[3]

Untuk memahami makna sastra, seperti menjelajahi makna cinta, dimana keduanya memiliki ruang dimensi yang tak terbatas, namun selalu menjadi daya tarik untuk dibahas dari sudut pandang manapun. Sastra dengan segala bidang kajiannya, kaya akan makna dan warna daya imajinasi.

Sastra adalah suatu kegiatan kretif, sebuah karya seni. Jadi sastra merupakan suatu ungkapan yang apabila dibandingkan dengan ungkapan lain, maka akan terasa bedanya, dari segi gaya, keindahan dan isi yang terkandung didalamnya. karya sastra menurut ragamnya dibedakan atas prosa, puisi, dan drama. Karya fiksi seperti halnya dalam kesusasteraan Inggris dan Amerika, menuju kepada novel dan cerita pendek. Bahkan dalam perkembangannya novel dianggap bersinonim dengan fiksi. Seperti novel lainnya, novel yang berjudul *ma wara'a na-nahr* karya Thaha Husein menggambarkan keadaan sosial pada masa itu. Berbagai konflik disajikan dengan bahasa yang lugas dan ringan.

Berdasarkan latar belakang di atas, makalah ini akan menitikberatkan pembahasannya pada unsur- unsur pembentuk sebuah karya sastra fiksi genre novel (struktur novel) dari dalam pada novel *ma wara'a an-nahr* karya Thaha Husein yang diterbitkan oleh Dar al- Ma'arif cetakan keempat tahun 1986.

---

[3] Andre Harjana, *Kritik Sastra, (*Jakarta : Gramedia, 1981), hal. 63.

B. Pembahasan

1. Biografi

Thaha Husein seorang pemikir atau intelektual dari Mesir yang lahir pada tanggal 14 November 1889 di sebuah desa pedalaman Mesir dekat dengan kota Magaga yang terletak di pinggiran sungai Nil sebelah kiri Provinsi Menia. Sejarah mencatat bahwa Thaha Husein ini anak ke-7 dari tiga belas bersaudara. Ayahnya Husein Ali adalah orang Mesir asli yang bekerja sebagai pegawai rendahan pada suatu serikat perkebunan tebu.[4] Pada saat itu, Mesir sedang ditimpa wabah penyakit *opthalmia*, kebanyakan yang menjadi korban dari wabah tersebut adalah anak- anak, tidak terkecuali Thaha Husein. Ketika itu Ia berumur lima tahun, dan dampak dari wabah itu adalah mata Thaha Husein mengalami infeksi ringan sampai mengakibatkan kebutaan pada kedua matanya untuk selamanya.[5]

Dia dilahirkan dan dibesarkan di keluarga miskin. Meskipun dengan kondisi fisik dan lingkungan yang serba kekurangan dan terbatas, dia bisa bertahan hidup sehingga sejarah mencatat dan memasukan dirinya ke dalam tokoh- tokoh pembaharuan di Mesir. Hal itu menjadi sebuah nilai lebih pada dirinya, karena dia dianugerahi kecerdasan, ketajaman pikiran,

---

[4] Achmad Atho'illah Fathoni, *Leksikon Sastrawan Arab Modern Biografi dan Karyanya*, (Yogyakarta: Datamedia, 2007), hlm. 149.

[5] Mardjoko Idris, *Kebangkitan Intelektualisme di Mesir Studi Biografi dan Pemikiran Thaha Husein*, (Yogyakarta: Teras, 2008), hlm. 13.

dan daya ingat yang kuat. Dengan berbagai anugerah yang diberikan kepadanya –dibalik kondisinya yang serba terbatas- dia mampu memperoleh berbagai prestasi di bidang akademik seperti khalayak umum lainnya-yang serba berkecukupan-.

Pada tanggal 28 Oktober 1973 dalam usianya ke 84, Thaha Husein meninggal dunia dan pada tahun yang sama, dia mendapatkan hadiah nobel dalam bidang sastra, setelah beberapa hari meninggalnya.[6]

2. Pendidikan

Semangat belajar Thaha Husein tidak terhalang dengan keadaannya, pendidikannya dimulai di *Kuttab*[7] , dengan materi pelajaran hafalan al- Qur'an. Pada usia ke tiga belas Thaha Husein telah mampu menghafal al- Qur'an. Itu sebuah prestasi yang mampu menghantarkan dia memperoleh beasiswa belajar di al- Azhar.[8]

Lebih tepatnya pada tahun 1902, dia dikirim oleh ayahnya untuk belajar di al- Azhar. Selama belajar di sana, dia relative mudah untuk menguasai pelajaran- pelajaran yang disampaikan oleh para dosennya. Meskipun dia cepat sekali menerima dan memahami semua materi, tapi dia merasakan suatu kejenuhan dalam belajar di al- Azhar dan merasa kecewa dengan sistem pengajaran al- Azhar yang dogmatis dan sempit.

---

[6] *Ibid*., hlm. 22.

[7] Lembaga Pendidikan Dasar tradisional bagi umumnya anak- anak Mesir pada masa itu.

[8] *Ibid*., *Leksikon Sastrawan Arab Modern Biografi dan Karyanya*, hlm. 149.

Materi pelajarannya yang amat tradisional dan menjenuhkan, kehidupannya yang monoton, tidak ada yang baru sejak awal dia masuk al- Azhar.[9]

Di al- Azhar, hanya dua orang dosen yang dikagumi oleh Thaha Husein, yaitu Syekh Sayyid Marshafi dan Muhammad Abduh. Syekh Sayyid Marshafi sebagai dosen sastra dan literature, sedangkan Muhammad Abduh dikagumi olehnya karena pemikiran gerakan reformasinya dalam menyerukan emansipasi wanita. Kritikan keras Thaha Husein terhadap sistem pendidikan al- Azhar dan sikap para syeknya, mengakibatkan dia mendapatkan skors dan digagalkan oleh pengujinya tugas akhirnya ketika dia hendak memperoleh gelar sarjana. Akhir cerita dia keluar dari al- Azhar, dan melanjutkan ke Universitas Cairo (1908).

Di Universitas Cairo (1914), Thaha Husein berhasil mempertahankan disertasinya yang berjudul *Dzikra Abi al-Ma'ari*. Setelah itu melanjutkan studi ke Universitas Sorbone di Prancis, di sana dia juga meraih gelar Doktor (1918) dengan disertasinya yang berjudul *Filsafat Ibnu Khaldun*. Dua gelar Doktor dia peroleh, sehingga dia menjadi guru besar di Universitas Cairo, Rektor Universitas Alexandria, menteri pendidikan Mesir, dan redaktur sastra pada surat kabar *as-Siyasah*.[10]

---

[9] *Ibid., Kebangkitan Intelektualisme di Mesir Studi Biografi dan Pemikiran Thaha Husein*, hlm. 14.

[10] *Ibid., Leksikon Sastrawan Arab Modern Biografi dan Karyanya*, hlm. 150

3. Pemikiran

Salah satu karya Thaha Husein adalah buku *al- Ayyam*, di dalamnya mencakup awal perkembangan pemikirannya. Disebutkan di sana, bahwa Thaha Husein dipengaruhi oleh para pembaharu Mesir, seperti Muhammad Abduh, Qasim Amin dan Luthfi Sayyid. Pemikiran Muhammad Abduh dan Qasim Amin dalam memperjuangkan kebebasan bagi kaum wanita –emansipasi wanita- menjadi kajian tersendiri baginya. Pemikiran Luthfi Sayyid juga tak luput darinya, karena pemikiran Luthfi Sayyid yang menggunakan rasio secara bebas dan merdeka dalam membahas masalah- masalah social, keagamaan, dan politik.[11]

Selain itu, pemikirannya dipengaruhi oleh para dosen yang berasal dari kalangan orientalis, seperti Carlo Nalino. Nalino, seorang orientalis Italia dan guru besar bahasa Arab pada Universitas Toreno, anggota al- Majma' al- Lughawi al- Malaki di Mesir. Dari Nalino, dia banyak belajar tentang kritik sastra dengan tinjauan situasi social politik dan intelektual yang turut mempengaruhi seorang tokoh sastra. Mereka banyak andil dalam membuka cakrawala barunya di bidang kajian dan penelitian sastra. Ia banyak menguasai metode ilmiah dalam kritik sastra yang diserap dari para guru besar Eropa.[12]

Masih ada beberapa tokoh lain yang mempengaruhi pemikiran Thaha Husein, diantaranya adalah Durkhem

[11] *Ibid., Kebangkitan Intelektualisme di Mesir Studi Biografi dan Pemikiran Thaha Husein,* hlm. 33.

[12] *Ibid.*, hlm. 35.

dalam bidang ilmu sosiolog, Gustaf Block dalam ilmu sejarah, Casanova dalam Ilmu Tafsir, dan Pierre Jenet dalam bidang psikologi.

Thaha Husein juga menerima pemikiran orientalis Margoliouth. Dari pemikiran Margoliouth, Thaha Husein memutuskan untuk menolak puisi Arab Jahili yang sama sekali tidak mencerminkan kehidupan religi bangsa Arab dan tidak menunjukkan perbedaan bahasa diantara mereka sebelum Islam.[13]

Dengan pemikiran seperti itu, Thaha Husein memandang sebagian besar syair jahili atau puisi Arab Jahili yang kita kenal sekarang, sebenarnya bukanlah berasal dari syair Jahiliah, akan tetapi dikarang pada zaman Islam untuk kepentingan – kepentingan tertentu.

Sikap tidak menerima ini berlandaskan pada metode pemikiran Thaha Husein yang menerapkan metode skeptis, yaitu bahwa kita tidak begitu saja menerima apa yang telah dikemukakan oleh para pendahulu, sebagai suatu yang telah final. Semua itu harus disikapi dengan sikap ragu, kemudian diteliti sebagai upaya menemukan kepastian dan kemestian.

Pada sisi lain, Thaha Husein menganjurkan supaya setiap peneliti harus selalu menggunakan nalar bebas serta meragukan segalanya, untuk kemudian diadakan penyelidikan lebih lanjut guna mendapatkan kebenaran yang bervaliditas tinggi.[14] Hal ini bias diterapkan dalam mempelajari sastra Arab

[13] *Ibid.*, hlm. 41.

14 *Ibid., Kebangkitan Intelektualisme di Mesir Studi Biografi dan Pemikiran Thaha Husein*, hlm. 48.

Jahili dan sejarahnya dibutuhkan nalar bebas. Sastra harus dibebaskan dari pemikiran sacral, sastra harus menjadi ilmu yang mandiri, ia terbuka untuk dikritik, dianalisa, diragukan bahkan sastra harus ditolak kebenarannya sekaligus.

Thaha Husein dalam *fi al- Adab al- Jahili-* sebagaimana yang dikutip Mardjoko Idris- menyebutkan sastra Arab sebagai warisan budaya yang dijunjung tinggi oleh masyarakat Arab waktu itu ditepis oleh penemuan Thaha Husein yang menyatakan sebagian besar puisi Arab Jahili yang kita temukan sekarang adalah *maudhu* (terputus periwayatannya). Nilai-nilai yang dikandung di dalamnya tidak sesuai dengan apa yang telah diterangkan oleh al- Qur'an, untuk mengambil contoh dalam puisi Arab Jahiliah tidak mencerminkan adanya kehidupan religi masyrakatnya, padahal al- Qur'an dengan jelas menerangkan tentang itu. Puisi Arab Jahiliah juga tidak menggambarkan kehidupan ekonomi mereka, padahal al-Qur'an telah menjelaskan bahwa bangsa Arab pada saat itu telah mengadakan perjalanan ke negeri- negeri jauh, seperti Habsy, Syam, Palestina, bahkan sampai Mesir. Pada akhir kesimpulannya Thaha Husein mengemukakan bahwa puisi Arab Jahiliah yang ada sekarang ini sebagian besa adalah buatan para ulama belakangan demi kepentingan politik maupun kepentingan lainnya.[15]

Pemikiran fenomenal dan kontroversial ini direkam jelas dalam karyanya *fi Syi'ri al- Jahili*. Paling tidak ada enam

[15] *Ibid*., hlm. 49.

kesimpulan yang dikemukakan Thaha Husein tentang studi sastra jahili ini, yaitu:[16]

a. Puisi arab jahili sama sekali tidak mencerminkan kehidupan religi bangsa Arab jahiliah. Argumentasinya, bahwa mereka dengan menguraikan kebobrokan agama Yahudi, Nasrani, Sabiah, dan agama Wasniyah. Penjelasan kehidupan religi ini sama sekali tidak ditemukan dalam puisi- puisi mereka.
b. Puisi- puisi Arab Jahili sekarang tidak menggambarkan kehidupan politik mereka. Argumentasinya, bahwa al- Qur'an telah menunjukkan pada kita adanya peperangan antara bangsa Romawi dengan Persia. Peperangan inilah yang mengakibatkan bangsa Arab bagian utara terbelah menjadi dua kelompok; kelompok Gassan berada di bawah pengaruh Romawi dan kelompok Hirrah di bawah perlindungan Persia.
c. Puisi- puisi Arab jahiliah tidak mencerminkan kehidupan intelektual mereka, lantaran kehidupan intelektual mereka tidak jelas dalam puisi- puisi mereka.
d. Puisi- puisi Arab jahili tidak menggambarkan kehidupan ekonomi mereka, padahal bangsa Arab waktu itu telah terbiasa melakukan perjalanan jauh seperti ke Hasby, Syam, Palestina, dan Mesir. Dengan

[16] *Ibid*., hlm. 57- 58.

demikian seharusnya mereka tidak lagi terkucil dari kehidupan politik maupun ekonomi.

e. Puisi Arab Jahiliah tidak meukiskan adanya perbedaan lughat dalam kehidupan mereka, padahal-menurut Thaha Husein- ada perbedaan lughat secara mendasar antara suku Adnan yang pada mulanya tidak di sekitar Hijaz dengan bahasa suku Qahthan yang mulanya tinggal di sekitar Yaman.

f. Puisi Jahili banyak adanya pemalsuan, penjiplakan, pengakuan, pembakuan, dan periwayatan yang tidak semestinya. Itu semua dilakukan untuk kepentingan politik maupun lainnya. Karena itulah menurut Thaha Husein banyak ditemukan puisi- puisi Arab Jahili yang dikategorikan sebagai puisi maudhu'.

Meskipun pemikiran–metode kritik dan nalar bebas- Thaha Husein ini banyak yang menentang, khususnya ulama- ulama Mesir -*taqlidi*-, namun jika dilihat dari kondisi masyrakat pada masa itu, nampaknya Thaha Husein mempunyai tujuan tertentu, yaitu menanamkan rasa percaya diri serta membebaskan dari kejumudan intelektual dan taklid pemikiran. Terutama dalam usahanya membangkitkan semangat intelektualitas masyarakat muslim pada masa itu dan yang sesudahnya.

4. Kritik struktural pada novel *ma wara'a an-nahr*

Gambaran dari sebuah novel karya Thaha Husein, *ma wara*

an-nahr (yang di mulai penggarapannya pada bulan November tahun 1946) merupakan sebuah gambaran kekecewaan sosial atau kritik sosial Thaha Husein terhadap keadaan lingkungan sekitarnya. Dia hendak menawarkan solusi terhadap permasalahan sosial yang ada di lingkungannya, namun tidak berhasil dan yang ada hanya sebuah kekecewaan dan putus asa.

Setting waktu dalam novel tersebut tidak terjadi pada sebelum masa dia hidup, namun novel itu menggambarkan *setting* waktu yang terjadi pada saat itu atau ketika dia masih hidup. Seperti yang dia paparkan dalam novelnya:

قصتنا لم تحدث في العصر القديم وإنما نزعم أنها حدثت في هذا العصر الذي نعيش فيه.

" Kisah ini tidak terjadi pada masa lalu namun terjadi pada masa sekarang, ketika kita masih hidup."

Seperti karya sastra lainnya, bahwa karya seseorang tidak dapat dilepaskan dari keadaan lingkungan ketika dia hidup. Baik lingkungan sosial, politik, ekonomi, ataupun budaya. Pada hal ini, Thaha Husein mencoba memberikan gambaran keadaan sosial lingkungan dia hidup dengan menjelaskannya pada paragraf yang tadi.

Selanjutnya, analisis dari novel *ma wara an-nahr* dari *setting* tempat pada novel tersebut. Setelah dibaca dan dianalisis dari satu kalimat dengan kalimat lainnya, didapatkan bahwa *setting*

tempat pada novel *ma wara an-nahr* bertempat di Mesir. Namun ada hal menarik dari pemaparan Thaha Husein mengenai *setting* tempat novel ini, dia menjelaskan bahwa *setting* tempat yang diambil dalam novel *ma wara an-nahr* tidak bertempat di Mesir. Sebagaimana dia menjelaskannya dalam kalimat yang lugas:

ليست هذه القصة مصرية . . . لأن مكانها لا يوجد في أرض مصر , ولأن أشخاصها لا يعيشون في جو مصر , ولأن أحداثها لا تلائم طبائع المصريين . . . فأهل مصر كلهم أخيار أبرار . . . فلست ترى بينهم قويا يستذل ضعيفا ولا غنيا يستذل فقيرا ولا ناعما يستطيل على بائس ولا سعيدا يستخف بشقي . . .

"Kisah ini bukanlah kisah tentang Mesir.. karena tempat- tempat, orang- orang, dan karakter- karakter dalam kisah ini tidak terdapat di tanah Mesir dan tidak menggambarkan karakter watak masyarakat Mesir. Semua warga Mesir merupakan orang-orang pilihan, di sana orang kuat tidak akan menindas orang lemah, orang kaya tidak akan menyakiti orang miskin, orang yang hidupnya sejahtera tidak akan menelantarkan orang-orang biasa, dan orang yang hidup dalam kesenangan tidak akan membiarkan tetangganya Yang tertimpa kesulitan."

Sebenarnya, ketika Thaha Husein berkata dan menjelaskan hal seperti itu dia tidak ingin membodohi orang lain dengan perkataannya dalam paragraf di atas. Dia menggunakan *majaz* untuk menyembunyikan makna hakiki dari perkataannya itu. Makna hakikinya merupakan sebuah gambaran keadaan

lingkungannya, yaitu di Mesir. Namun, dia mempunyai sikap cinta pada tanah air yang tinggi sehingga dia menggunakan *majaz* untuk menyembunyikan maksud tulisannya.

إن هذه القصة (فيها شيئ من الظلم والجور والإستطالة والإستعلاء والاستئثار باللذات. . . والاقدام على الآثام . . . فلايمكن أن تحدث هذه القصة في مصر)

"Pada kisah ini (ada sebuah kezaliman, ketidak adilan, fitnah, meminta kehormatan, dan terjadi banyak kejahatan... hal ini tidak mungkin kisah ini terjadi di Tanah Mesir)."

Setting tempat novel ini adalah di dua tempat, pertama sekitar sebuah kerajaan megah dan mewah yang terdapat di sebuah bukit tinggi dan luas, dan kedua di sebuah rumah kecil yang terbuat dari tanah liat. Seperti tergambar pada paragraf ini:

في قرية قبيحة أقصى غايات القبح تقوم على السهل المنبسط مما يلي الربوة العالية

" Kisah ini bertempat di sebuah desa terpencil yang terdapat di bukit luas dan tinggi."

Unsur tokoh dan penokohan dalam novel *ma wara an-nahr* terdiri dari tiga orang penghuni istana (Rauf sebagai Raja, Na'im sebagai pangeran, dan penasehat raja) dan penduduk desa (Mahmud sebagai tukang sol sepatu, Khadijah sebagai anak perempuan Mahmud, Ahmad sebagai anak laki- laki Mahmud. Khadijah dan Ahmad berperan sebagai petani). Penempatan dan pemilihan tokoh dengan karakternya menjadi kepiawaian

Thaha Husein pada novel ini, dia menggambarkan semua tokohnya dengan watak dan sifat yang sangat mendalam sehingga pembaca akan terbawa pada alur cerita dengan pembawaan perwatakan semua tokoh novel tersebut.

Pada kesempatan ini, penulis tidak hendak memperlihatkan jurang pembeda antara penghuni istana dengan masyarakat desa di novel tersebut sebagaimana umumnya bahwa penghuni istana sebagai pemimpin sedangkan masyarakat desa adalah pembantu mereka. Begitu juga di sini penulis tidak hendak memaparkan kejadian- kejadian yang terjadi dalam novel tersebut karena mungkin saja *setting* tempat pada novel yang menciptakan kejadian- kejadian pada novel itu, kemudian menumbuhkan peranan setiap tokoh memerankan dan menyampaikan kejadian- kejadian tersebut.

Selanjutnya, pembaca akan disajikan konflik Thaha Husein dengan penghuni istana dalam novel itu. Dia merasa jengkel dan marah kepada penghuni istana karena kerasnya hati mereka. Mereka tidak menghiraukan lagi keadaan masyarakatnya, sehingga ada sebuah kesenjangan sosial yang sangat kental antara penghuni istana dengan masyarakat. Yang kaya semakin kaya, dan yang miskin semakin miskin. Hal ini tergambar pada kalimat,

قساة القلوب غلاظ الأكباد يؤثرون أنفسهم بكل شيئ ولا ينزلون لغيرهم عن شيئ.

Di samping itu juga, Thaha Husein tidak hanya marah kepada penghuni istana, namun dia juga memberikan konflik

batin kepada masyarakat desa dengan mengatakan mereka orang merdeka tapi seperti hamba sahaya dan sebaliknya. Mereka tidak rida dan juga tidak benci kepada penghuni istana(atas perlakuan istana kepada masyarakatnya), karena masyarakat desa tidak mengerti tentang rida dan benci. Kejadian ini nampak jelas pada paragraf,

لأنهم أحرار كالعبيد وعبيد كالأحرار, ليسوا راضين ولا ساخطين لانهم لا يعرفون الرضا ولا السخط .

Novel ini memberikan gambaran yang jelas dan dramatis sehingga pembaca akan tidak akan melihat cerita novel ini dari sudut pandang negatif saja. Namun, Thaha Husein mengombinasikan sisi negatif dan positifnya, sehingga pembaca dengan sendirinya akan memberikan solusi terhadap permasalahan yang disajikan Thaha Husein dalam novel *ma wara an-nahr* . Dan hal terpenting adalah pembaca akan terhanyut dalam kisah novel ini.

Thaha Husein dalam novel ini juga menuntut pembaca untuk tidak menunggu solusi hanya dari masyarakat desanya saja, namun permasalahan dan solusi tersebut selalu berhubungan dengan penghuni istana. Seperti yang tergambar pada sosok Nai'm (Seorang Pangeran) ketika bertanya kepada penasihatnya:

حدثني عما تقدمون من الخير والبر الى اهل هذه القرية حين تسخرونهم في غير رفق ولا لين وفي غير محبة ولا مودة وفي غير إنصاف ولا عدل

لمنافعكم وحين تستأثرون من دونهم بثمرة ما يبذلون من جهد ويحتملون من عناء

" Ceritakan kepadaku tentang semua kebaikan yang telah kalian berikan kepada penduduk desa sedangkan kalian semua mengolok- olok mereka tanpa ada rasa kasih sayang, cinta, dan keadilan. Kemudian, manfaat apa yang kalian dapatkan ketika kalian memonopoli hasil usaha mereka? Sedangkan mereka mendapatkannya dengan kerja keras."

Pada paragraf itu terlihat jelas Thaha Husein memberikan warna karakter berbeda pada penghuni istana. Datangnya tokoh Na'im sebagai watak kontradiktif di lingkungan istana memberikan konflik tersendiri bagi kalangan istana. Na'im tidak menyetujui akan peraturan tersebut, apabila dia tetap menjalankan peraturan itu maka dia seakan- akan sedang mengumpulkan dosa besar bahkan dia mengetahui setiap kejahatan yang dilakukan merupakan sebuah bentuk niat untuk memperbaiki semua hal yang telah di rusaknya.

Thaha Husein dalam novel *ma wara an-nahr* ini memberikan gambaran kehidupan yang ada di sekitar kita. Dia mencoba memadukan antara kebaikan dengan kekejian, kenikmatan dengan kepedihan, keindahan dengan kekotoran, dan kebahagiaan dengan kesengsaraan. Harapan setiap orang tidak akan hilang meskipun ditempa berbagai keadaan seperti di atas. Harapan itulah yang akan selalu menerangi ketika berada dalam kegelapan, perubahan akan terwujud jika diiringi dengan keinginan kuat untuk memperjuangkan perubahan tersebut.

C. Kesimpulan

Thaha Husein (1889-1973) merupakan figur intelektual yang cukup kontroversial di zamannya. Ia melontarkan gagasan yang oleh sebagian masyarakat dipandang "aneh" bahkan tidak masuk akal. Gagasannya berkaitan dengan sekularisasi di dunia pendidikan, budaya, dan agama. Berbagai sarana dia gunakan untuk membumikan gagasannya. Salah satunya dalam novel *ma wara'a an-nahr.*

Cerita novel ini merupakan sebuah kritik sosial Thaha Husein terhadap lingkungan sekitarnya. Permasalahan kesenjangan sosial dia sajikan dengan menggunakan bahasa yang lugas dan ringan. Tujuannya adalah untuk mempermudah pembaca mengambil ide pikirannya. Kemudian, hal ini karena Thaha Husein menginginkan Mesir berkembang, maju, dan menghapus berbagai problem yang ada di sekitarnya. Problem sosial, politik, ekonomi, agama, dan budaya.

Daftar Pustaka

Al-Iskandari, Syekh Ahmad dan Syekh Mustafa 'Anany, *Al-Wasith fi al-Adab al- Araby,* Mesir: Dar al-Ma'arif,tth.

Aminudin, *Sekitar Sastra*, Malang : Yayasan Asah Asih, 1990.

Atho'illah Fathoni Achmad, *Leksikon Sastrawan Arab Modern Biografi dan Karyanya*, Yogyakarta: Datamedia, 2007.

Az-Zayat Hasan, *Tarikh al-Adab al-Arabi*, Al-Qahirah: al-Fajâlah, cet. ke-24, t.t.

Dhaif Syauqi, *Al-Adab al-Arabi al-Ma'ashir Fi Mishr*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, bi Mishr, t.t

Harjana Andre, *Kritik Sastra*, Jakarta : Gramedia, 1981.

Husein Thaha, *Fi asy-Syi'ri al-Jahili,* Mesir: Maktabah al-Iskandariyah, 2007.

, *Ma Wara'a an-Nahr,* Mesir: Dar al-Ma'arif, 1986.

Idris Mardjoko, *Kebangkitan Intelektualisme di Mesir Studi Biografi dan Pemikiran Thaha Husein,* Yogyakarta: Teras, 2008.

WS Rohanda, *Model Kritik Sastra Interdisipliner*, Bandung: Adabi Press, 2005.

SEKILAS BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN BAHASA ARAB TAUFIQ EL HAKIM

Oleh: Moh. Syarif Hidayatullah

A. Pendahuluan

Pada zaman sekarang, banyak tokoh yang bermunculan dibidangnya. Mereka menguasai dengan rinci keahliannya. Fenomena ini terjadi di banyak wilayah, tak terkecuali di negara-negara Arab. Di negara-negara Arab banyak bermunculan tokoh-tokoh yang memiliki latar belakang fiksi dan non fiksi. Di antara yang memiliki latar belakang fiksi, yaitu: Najib Mahfudz, Toha Husein, Nawal Sa'dawi, Taufiq el Hakim, Abbas Mahmud al-Aqqad, dan Gibran Khalil Gibran.[1]

Meskipun banyak bermunculan para tokoh yang ahli dibidangnya, namun sedikit di antara tokoh-tokoh tersebut yang menguasai bidang lebih dari satu. Taufiq el Hakim,

[1] http://cak-son.blogspot.co.id/2016/11/sekilas-biografi-para-sastrawan-arab_12.html.

seorang sastrawan Mesir yang juga ahli dalam bidang teater. Selain bermain teater, Taufiq juga menulis naskah teater untuk pentas. Berdasarkan kelebihan yang dimilikinya, penulis mengangkat Taufiq el Hakim sebagai judul dalam tulisan ini. Berdasarkan kelebihan ini pula biografi dan pemikirannya perlu diungkap, meskipun dalam pembahasan ini begitu minim.

B. Biografi Taufiq el Hakim

Taufiq El-Hakim dilahirkan tahun 1898 di Iskandariyah, Mesir. Ayahnya keturunan Arab Mesir dan ibunya keturunan Turki. Orang tua Taufiq El-Hakim termasuk keluarga petani kaya. Ayahnya bekerja sebagai Hakim. Masa kecil Taufik bebas bermain dengan anak-anak petani sekampungnya. Tetapi kemudian ibunya mengurungnya dalam rumah dan tidak boleh lagi bergaul bersama mereka. Pada usia 7 tahun, Taufiq El-Hakim dimasukkan ayahnya ke Sekolah Dasar di Damanhur. Taufiq berusaha membebaskan diri dari ikatan ibunya yang memencilkannya dari kehidupan di luar rumah. Tetapi dia tidak bisa berbuat banyak untuk itu.

Setelah menamatkan sekolah dasar, Taufik dikirim ayahnya ke Kairo untuk melajutkan belajar di Sekolah Menengah. Di sana, Taufik tinggal bersama dua orang pamannya yang menjadi guru SD dan yang kuliah di Fakultas Teknik. Di Kairo inilah Taufik El-Hakim mendapat kebebasan dari otoritas ibunya dan di sela-sela kegiatan menyelesaikan sekolah menengahnya ia mulai mendalami seni suara dan seni musik

yang menghantarkannya kepada seni teater. Setamatnya dari sekolah menengah, ia melanjutkan kuliah di Sekolah Tinggi Hukum.

Sementara bakat seni dan sastranya mulai bangkit dalam hati dan pikirannya. Ia pun kemudianbergabung dengan para seniman muda sebayanya, seperti di antaranya dengan MahmudTaimur. Pada tahun 1922, Taufiq menyusun beberapa naskah lakon (scenario drama)yang dipentaskan oleh grup teater Ukasyah di gedung teater Al-Azbekiyah, di antaranya : Al-Mar'ah al-Jadiidah, Al-'Ariis, dan Khootam Sulaiman. Naskah-naskah tersebut tidak diterbitkan. [2]

Hal itu mnunjukkan bahwa karya-karya tersebut dianggapnya masih belum sempurna.Pada tahun 1924, Taufiq El-Hakim tamat dati Sekolah Tinggi Hukum. Ia merajuk pada ayahnya agar membolehkannya pergi ke Paris, dengan alasan untuk melanjutkan studi hukum di sana. Ayahnya sangat senang dan menyutujui keinginannya. Tetapi apa yang terjadi setelah Taufiq berada di Paris? Empat tahun Taufiq di Paris tanpa sesaat pun mempelajari masalah hukum. Waktu selama itu ia gunakan untukmembaca novel sebanyak-banyaknya, mendalami sastra dan teater, baik di Prancis maupun di luar Prancis.

Ia juga sangat suka musik barat. Biaya hidup kiriman ayahnya yang kaya raya itu sangat memungkinkan baginya untuk hidup melulu dalam seni. Seluruh waktunya dihabiskan

[2] http://elmynourity.blogspot.com/2012/07/biografi-novelis-arab.html, diakses pada 21-03-2015

di gedung-gedung opera, konser-konser musik dan mendalami teater, sementara itu ia juga membaca sebanyak-banyaknya budaya dan intelektualitas dari masa lalu dan masa modern. Pada tahun 1928 Taufiq kembali ke Mesir dan bekerja sebagai anggota Dewan Perwakilan Rakyat sampai tahun 1934. Kemudian pindah menjadi Direktur Pelaksana pada Kementrian Pendidikan dan Pengajaran sampai tahun 1939. Lalu pindah ke KementrianSosial dengan jabatan sebagai Direktur pada Departemen Pelayanan Sosial. Meskisibuk dengan kegiatan berkaitan jabatannya,

Taufiq masih tetap menulis, baik cerpen, novel dan naskah lakon (scenario darama). Pekerjaannya sebagai anggota DPRdan seringnya mengunjungi daerah-daerah dan pekampungan-pekampungan, melahirkankarya tulis berupa catatan harian berjudul Yaumiyyat an-Naib fi al-Aryaaf. Dalam catatan harian itu Taufiq menuliskan dengan cermat keadaan pekampungan Mesir dan penduduknya yang belum melek hukum dan perlakuan pemerintah terhadap mereka dengan menjelaskan aib-aib para penguasa eksekutif, legislative dan yudikatif.

Taufiq El-Hakim pensiun dari pegawai negeri dengan jabatan-jabatan resmi pemerintahnya pada tahun 1943, kemudian ia mencurahkan hidupnya untuk seni, sampai ia wafat tahun 1987. Di antara karya-karyanya yang lain adalah: *Ahlu al-Kahf* (novel - 1933), *'Audat ar-Ruuh* (novel - 1933), *Syahrazad* (novel - 1934), *'Ushfuur min asy-Syarq* (novel), *Ahl al-Fann* (kumpulan

dari : tiga fragmen naskah lakon, sebuah cerpen komedi, dan dua cerpen), *Al-Qoshr al-Mashaur* (novel, bersama Thoha Husen - 1936), *Muhammad* (Biografi Nabi Muhammad saw. dalam bentuk cerita - 1936), *'Ahd asy-Syaithoon* (kumpulan cerpen-cerpen sosial - 1938), *Braksa au Musykilat al-Hukm* (naskah lakon - 1939), *Ma'saat Bigamaliyyuun* (naskah lakon - 1942),*Sulaiman al-Hakiim* (naskah lakon), *Al-Malik al-Udib* (novel - 1949), *Izeus* (naskah lakon), dan *Shofqoh* (naskah lakon).[3]

C. Kontribusi pemikiran Taufik el Hakim dalam perkembangan sastra Arab

Taufik el-Hakim adalah salah satu tokoh perintis utama dalam sastra Arab modern. Dalam dunia khususnya teater, ia memenuhi peran menyeluruh sebagai satu-satunya pendiri tradisi sastra secara keseluruhan, seperti Taha Husain sebelumnya dibuat jelas. Perjuangannya atas nama drama bahasa Arab sebagai genre sastra, teknik, serta bahasanya, yang berbatasan dengan pencapaian peran sentral dalam kehidupan politik dan sosial Arab kontemporer.

Taufiq al-Hakim harus diperhitungkan salah satu tokoh yang paling signifikan dalam literatur Arab abad kedua puluh. Kemenangan dan kegagalan yang diwakili oleh penerimaan output yang sangat besar dari drama yang simbol dari isu-isu yang telah dihadapkan genre drama seperti yang telah berusaha untuk beradaptasi mode kompleks komunikasi

[3] http://pustakasastraarab.blogspot.com, diakses pada 21-03-2015

kepada masyarakat dunia Arab. Dikirim ke Paris pada tahun 1925 untuk menyelesaikan doktor di bidang hukum, al-Hakim malah memilih curam dirinya dalam budaya Barat, penghisapan rasa peran dan kekuatan media yang dramatis dalam bentuk Barat dan bertekad untuk mengembangkannya dalam konteks masyarakatnya sendiri. Ia kembali ke Kairo pada tahun 1928 tanpa gelar sarjana hukum, tapi penuh dengan ide-ide untuk proyek-proyek sastra, beberapa dari mereka sudah dalam bentuk konsep. Pementasan naskah dramanya berjudul "Ahlul Kahfi" (Penghuni Gua) yang terilhami dari Al-Quran surat Al-Kahfi, pada tahun 1932, begitu menggemparkan Mesir karena dianggap sebagai pelopor drama kontemporer di Mesir.

Tak kurang pengamat sastra Thaha Husein dalam harian *Al Wadi'*, menyejajarkan karya tersebut dengan karya sastrawan Barat. Semsntara harian *Al Balag*, menyejajarkan karya itu dengan karya sastrawan Belgia yang memperoleh Nobel sastra pada 1911, Maurice Masterlinck. Sejak itulah nama Taufiq el Hakim dikenal luas oleh publik Mesir.

Nama Taufiq semakin melambung ke puncak tangga popularitas, ketika dua tahun kemudian, yakni pada tahun 1934, ia mengeluarkan naskah drama yang berjudul "Syahrazad" (Kisah Seribu Satu Malam). Naskah ia banyak mendapat tanggapan dari kalangan sastrawan. Tak selang berapa lama kemudian, novel perdananya, "Audaturruuh" (kembalinya Sang Arwah) pun meluncur di pasaran. Novel itu pun mendulang sukses besar. Kapasitasnya sebagai novelis segera diakui banyak kalangan.

Taufiq el Hakim pada akhir hayatnya menulis Sijn Al-Umar (The Prison of Life): "Harapan saya lebih besar dari usaha saya, usaha saya lebih besar dari bakat saya, dan bakat saya tawanan karakter saya. ". Itu adalah momen langka diri wahyu dari sosok multi-faceted yang paling sangat dihormati sebagai orang yang membuat drama genre sastra terhormat di dunia Arab, tetapi juga dihormati sebagai novelis, penulis cerita pendek dan esai. El-Hakim adalah contoh menarik dari kelas intelektual menengah atas terbelah antara kewajiban pragmatis untuk keluarga dan masyarakat dan keinginan yang melekat untuk keluar dari pola yang mereka dikenakan kepadanya, mengembara jauh dan luas di hamparan seni dan budaya .

Penyebab drama 'serius', setidaknya dalam bentuk tekstual, dalam proses diberi dorongan oleh salah satu literatur terbesar dunia Arab, Ahmad Shawqi, 'pangeran dari penyair', yang selama tahun-tahun terakhir nya menulis sejumlah drama ayat dengan tema yang diambil dari sejarah Mesir dan Islam; ini termasuk Masra `Kliyubatra (Kematian Cleopatra, 1929), Majnun Layla (nama penyair terkenal ghazal, 1931), Amirat al-Andalus (Spanyol The Princess, 1932), dan` Ali Bey al-kabir (penguasa Mesir pada abad kedelapan belas), awalnya ditulis pada tahun 1893 dan kemudian direvisi. Namun, antara tradisi komedi populer dan melodrama dari karya dramatis Eropa, masih tetap terjadi kekosongan, di mana tradisi adat drama yang serius bisa berkembang. Keinginan Al-Hakim untuk meniru tradisi ekstrim Eropa dalam waktu yang tepat sehingga

menjadi suatu alasan bahwa publikasi dan kinerja dramanya, Ahl al-Kahfi (Rakyat dari Gua, 1933) adalah suatu peristiwa penting dalam drama Mesir.

Kisah 'ashabul kahfi' ini dapat ditemukan dalam surah kedelapan belas dari Quran maupun sumber-sumber lainnya. Ini menerangkan kisah tujuh pemuda Efesus yang, untuk menghindari penganiayaan Romawi Kristen, berlindung di sebuah gua. Mereka tidur selama tiga ratus tahun, dan bangun di era yang sama sekali berbeda - tanpa disadari, tentu saja. Dalam penggunaannya tema menyeluruh - kelahiran kembali ke dunia baru dan kecenderungan untuk kembali ke masa lalu - karya al-Hakim jelas menyinggung beberapa topik budaya yang luas yang menjadi perhatian utama intelektual pada waktu itu, dan, sebagian besar kritikus telah memilih untuk menekankan fitur tersebut.[4]

Dalam setahun al-Hakim menghasilkan karya besar lainnya, Shahrazad (Scheherazade, 1934). Sementara karakter judul, tentu saja, narator terkenal koleksi Seribu Satu Malam, skenario untuk drama ini diatur setelah semua cerita telah diberitahu. Sekarang sembuh kemarahan setan melawan jenis kelamin perempuan dengan keahlian bercerita tentang wanita yang kini istrinya, Raja Shahryar meninggalkan cara-cara sebelumnya dan memulai perjalanan dalam pencarian pengetahuan, hanya untuk menemukan dirinya terjebak dalam dilema yang fokus adalah Shahrazad sendiri; melalui

[4] http://www.arabicbooks.net/Tawfik.html, diakses pada 21-03-2015

linkage untuk dewi kuno, Isis, Shahrazad muncul sebagai misteri utama, sumber kehidupan dan pengetahuan.

Ketika Teater Nasional Troupe dibentuk di Mesir pada tahun 1935, produksi pertama yang dipamerkan adalah Rakyat dari Gua (ashabul kahfi). Pertunjukan yang tidak sukses; untuk satu hal, penonton tampak tidak terkesan dengan kinerja di mana aksi di atas panggung begitu terbatas. Masalah seperti itu di bidang produksi dan penerimaan yang tampaknya telah menyebabkan al-Hakim menggunakan beberapa permainan-kata untuk mengembangkan gagasan dramanya sebagai 'théâtre des Idees', bekerja untuk membaca dari pada kinerja . Namun, terlepas dari kontroversi kritis seperti itu, ia terus menulis drama dengan tema filosofis yang diambil dari berbagai sumber budaya: Pygmalion (1942), campuran menarik dari legenda Pygmalion dan Narcissus; Sulaiman al-hakim (Sulaiman yang Bijaksana, 1943), dan Al-Maliki Dib (Raja Oedipus, 1949).

Tanggapan Al-Hakim kepada transformasi sosial yang dibawa oleh Revolusi Mesir tahun 1952 adalah pertunjjukan Al-Aydi al-na`imah ,1954. Dari judul yang mengacu pada seorang pangeran dari keluarga kerajaan yang menemukan dirinya tanpa peran yang berarti dalam masyarakat baru, posisi di mana ia bergabung dengan akademisi muda yang baru saja selesai menulis tesis doktor pada penggunaan preposisi hatta Arab. Sementara pertunjukan ini mungkin agak kurang halus, jelas menggambarkan dalam konteks pembangunan al-Hakim

sebagai dramawan dimana cara ia mengembangkan tekniknya untuk membicarakan topik yang menarik kontemporer, paling tidak melalui hubungan yang lebih erat antara peran dialog dan tindakan di atas panggung.

Pada tahun 1960 al-Hakim memberikan gambaran lebih lanjut untuk perkembangan dalam teknik pertunjjukan yang diatur dalam periode awal sejarah Mesir. Drama tersebut menggali dengan cara yang paling efektif isu legitimasi kekuasaan. Sebuah sultan Mamluk di puncak kekuasaannya tiba-tiba dihadapkan dengan kenyataan bahwa ia tidak pernah membedakan dan bahwa ia demikian tidak memenuhi syarat untuk menjadi penguasa. Pada tahun 1960 ketika pertunjjukan ini digelar, beberapa euforia awal dan harapan yang ditimbulkan oleh Revolusi itu sendiri, mengingat ekspresi dalam al-Aydi al-na`imah, mulai sedikit memudar. Orang-orang Mesir menemukan dirinya menghadapi beberapa kenyataan buruk, misalnya penggunaan polisi rahasia untuk memadamkan ekspresi pendapat public, dan kultus kepribadian yang mengelilingi sosok `Abd al-Nasir (Nasser).

Sementara pertunjukan al-Hakim sebelumnya semua disusun dalam bahasa sastra, ia melakukan sejumlah eksperimen dengan berbagai tingkat bahasa yang dramatis. Dalam pertunjukan, al-Safwah (The Deal, 1956), misalnya - dengan tema kepemilikan tanah dan eksploitasi petani miskin, Taufik el Hakim membungkus dialog dalam sesuatu yang disebut 'bahasa ketiga', yang bisa dibaca sebagai teks dalam

standar tertulis bahasa sastra, tetapi bias juga dilakukan di atas panggung dengan cara yang tidak sama dengan idiom dialek sehari-hari, tentu dipahami dengan populasi yang lebih besar dari elit melek kota.

Fakta lain menunjukkan bahwa ada sebuah pertunjukan al-Hakim dari tahun 1960-an, Ya tali` al-shajarah (1962; The Tree Climber, 1966), adalah salah satu karya yang paling sukses, justru karena penggunaan bahasa sastra dalam dialog adalah penyumbang utama suasana non-realitas di drama yang melibatkan bagian luas non-komunikasi antara suami dan istri. Al-Hakim terus menulis drama pada tahun 1960-an, di antara yang paling populer adalah Masir Sarsar 1966 dan Bank al-qalaq (Anxiety Bank, 1967).

Daftar Pustaka

http://cak-son.blogspot.co.id/2016/11/sekilas-biografi-para-sastrawan-arab_12.html.

http://elmynourity.blogspot.com/2012/07/biografi-novelis-arab.html, diakses pada 21-03-2015

http://pustakasastraarab.blogspot.com, diakses pada 21-03-2015

http://www.arabicbooks.net/Tawfik.html, diakses pada 21-03-2015

09

SAYYID QUTB DAN GAYA BAHASANYA DALAM TAFSIR FI ZHILALIL QURAN

Oleh: Nasrun Salim Siregar

A. Pendahuluan

Sastra adalah bagian dari entitas budaya, praktiknya tercermin dalam karya-karya sastra. Semua kebudayaan dan peradaban di dunia mengalami periode perubahan yang derastis, begitu halnya kebudayaan peradaban bangsa Arab dengan segala totalitasnya. Para sastrawan Arab telah mewarnai peradaban manusia dengan keahlian khas mereka dalam bersastra. Disamping itu, menurut AL Schlozer seorang ahli bahasa terkenal, bahasa arab termasuk rumpun bahasa Semit.[1]

Sastra Arab, sebagai entitas budaya, merupakan cermin dari pikiran dan perasaan bangsa Arab dengan segala kelebihan

[1] Abdullah Abbas Nadwi, *Belajar Mudah Bahasa Al-Quran*, cet ke-5 (Bandung: Mizan, 1994) hlm 11.

dan kekurangannya serta terkadang menggambarkan suasana kehidupan dan kebudayaan.

Karya sastra, tidak dapat dilepaskan dari peran penulis/ sastrawan dengan gayanya masing-masing,. Buffon berpendapat, setiap orang memiliki gaya sendiri.[2] begitu halnya perkembangan sastra, tidak lepas dari masa tokoh-tokoh sastra yang bergelimang akan tintanya dengan hasil-hasil yang menarik.

Tulisan ini coba mengelaborasi salah seorang tokoh sastra yang hayatnya diakhiri dengan hukuman mati karena pergerakannya. Dia adalah Sayyid Qutb, ahli agama, tafsir yang juga merupakan ahli sastra di abad ke-19.

Dalam tulisan ini, penulis mengkaji biografi Sayyid Qutb serta meneliti keindahan gaya bahasanya dalam sebuah karya monumentalnya yang kini sering menjadi sumber referensi kajian keislmanan, yakni *tafsir fi Zhilalil Quran*. Di samping itu, tafsir disajikan dengan bahasa yang indah begitu menyentuh hati. Prof. Dr. Din Syamsuddin menyatakan, kelebihan buku tafsir ini adalah menggabungkan antara tafsir bir ra'yi dan tafsir bil ma'tsur. Kombinasi yang menjadikan buku tafsir ini menjadi hujjah yang kuat. Selain itu, bahasanya yang indah begitu menyentuh hati dan menggelorakan semangat jiwa untuk mengamalkan ajaran-ajaran Islam sekaligus memperjuangkannya.[3]

[2] Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Bahasa dan Sastra Arab,* cet ke-1, (Yogyakarta : Karya Media, 2013), hlm 7.

[3] *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, terj As'ad Yasin dkk, (Jakarta: Gema Insani, 2000), cover belakang mengenai pendapat ulama.

B. Biografi Sayyid Qutb

Sayyid Qutb adalah seorang ilmuwan, sastrawan, ahli tafsir sekaligus pemikir, bernama lengkap Sayyid Qutb Ibrahim Husain Syadzili. Orang Arab menyebutnya dengan panggilan Quth (seolah-olah tanpa adanya huruf B), Sayyed Qutub[4] atau dengan Syahid Sayyid Qutub[5]. Lahir di kota Asyut, Mesir, berketepatan pada 9 Oktober 1906. Anak tertua dari lima bersaudara dan ayahnya bernama al-Haj Qutb Ibrahim. Dia termasuk anggota Partai Nasionalis Musthafa Kamil juga pengelola majalah al-Liwa', salah satu majalah yang berkembang pada saat itu. Dia merupakan pemuda yang sangat mahir, serta hapal al-Quran pada usia 10 tahun.[6]

Pada masa mudanya, dia tinggal bersama pamannya, Ahmad Husain Utsman yang merupakan seorang jurnalis. Ia memperoleh gelar sarjana (Lc) dalam bidang sastra sekaligus diploma pendidikan di Universitas Dar al-Ulum, dan tahun 1933 sukses meraih gelar sarjana pendidikan pada perguruan tinggi Tajhiziyah Dar al Ulum, sekarang Universitas Cairo.

Dia bekerja sebagai pengawas di Departemen Pendidikan Mesir. Dengan kualitas dan hasil kerja yang luar biasa, ia dikirim ke Amerika untuk menuntut ilmu. Ia menuntut ilmu di tiga perguruan tinggi di negeri Paman Syam, Wilson's

[4] Diperhatikan dari beberapa situs youtube mengenai kisah, sejarah dan kajian tentang Sayyid Qutb.

[5] Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, terj. Mudzakir AS, cet ke-15, (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2012), hlm 513.

[6] http://bio.or.id/biografi-sayyid-quthb/, diakses 9 april 2015.

Teacher's College, di Washington, Greeley College di Colorado dan Stamford University di California. Bahkan, pernah belajar di Itali, Inggris dan Swiss.[7]

Sekembalinya ke Mesir, dia kembali aktif menulis, mengkritik sastra dan tahun 1953 bergabung dengan kelompok pergerakan Ikhwanul Muslimin,[8] suatu pergerakan keislaman terbesar masa kini yang didirikan oleh Hasan al-Bana,[9] sebelum akhirnya pemerintah Mesir mengeluarkan larangan dan pembubaran ikhwanul muslimin. Pada Juli 1954, Sayyid menjabat sebagai pemimpin redaksi harian ikwanul muslimin, namun tak berumur lama, pemerintah melarang beredarnya redaksi tersebut karena Sayyid Qutb mengkritik keras Presiden Mesir kala itu, Kolonel Gamel Abdel Naseer, atas kesepakatan pemerintah Mesir-Inggris 7 juli 1954.[10] Sejak saat itu, kekejaman penguasa terus diterimanya kemudian ditahan dan dipenjara dengan alasan ingin menggulingkan pemerintahan yang sah. Namun, menurut Sayyid Qutb sebenarnya itu merupakan permainan yang sudah diatur oleh pihak pemerintah, karena yang diperlakukan demikian hanyalah kelompok ikhwanul muslimin, sedangkan kelompok-kelompok lain yang dituduh bersekongkol untuk mengkudeta pemerintah

---

[7] Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, terj As'ad Yasin dkk, (Jakarta : Gema Insani, 2000), hlm 406

[8] Sayyid Qutb, Mengapa Saya Dihukum Mati, terj Ahmad Djauhar Tanwiri, cet ke-5 (Bandung : Mizan, !993) hlm 14.

[9] Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, terj. Mudzakir AS, cet ke-15, (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2012), hlm 512.

[10] Eksiklopedia Islam, jilid ke-4, PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, Jakarta, 1997, hlm 145.

tidak dipermalukan demikian.[11] Bahkan, Sayyid Qutb akhirnya dijatuhi hukuman mati pada hari senin, 13 jumadil awal 1386 atau 29 Agustus 1966.[12]

C. Karya-karya Sayyid Qutb

Karya-karya Sayyid Qutb tidak hanya beredar di Negara mayoritas islam, akan tetapi juga beredar di kawasan Eropa, Afrika, Asia dan Amerika. Bahkan dapat dinyatakan, disetiap Negara yang terdapat pengikut Ikhwanul, di sana terdapat karyanya.[13]

Karya-karya Sayyid Qutb yang terdata penulis adalah sebagai berikut : *Muhimmatus sya'ir fil hayah wa syi'r al jail al-hadhir, As-syathi' al-majhul, Naqd kitab "mustaqbal ats-tsaqafah di mishr" li ad-duktur thaha Husain, At-tashwir al-fanni fil-quran, Al-athyaf al-arba'ah, Thifl min al-qaryah, Al-madinah al-manshurah, Kutub wa syakhshiyat, Asywak, Masyahid al-qiyamah fil-quran, Raudhatut thifl, Al-qashash ad-diniy, Al-jadid fi al-lughah al-arabiyah, Al-jadid fi al-mahfuzhat, Al-adalah al-ijtima'iyah fi al-islam, Ma'rakah al-islam wa ra'simaliyah, As-salam al-islami wal-islam, Fi zhilalil qur'an, Dirasat islamiyah, Al-mustaqbal li hadza ad-din, Khashaish at-tashawwur al-islami wa muqawwimatuhu, Al-islam wa musykilat al-hadharah, Ma'alim fith-thariq, Ma'alim*

[11] Sayyid Qutb, *Mengapa Saya Dihukum Mati*, terj Ahmad Djauhar Tanwiri, cet ke-5 (Bandung, Mizan, 1993), hlm 113.

[12] Sayyid Qutb, Tafsir Fi Zhilalil Quran, terj As'ad Yasin dkk, (Jakarta : Gema Insani, 2000), hlm 407.

[13] http://bila-tinta-menetes.blogspot.com/2012/07/biografi-singkat-sayyid-quthb.html, diakses 9 april 2015.

fith-thariq, Hadza al-qur'an, Awwaliyat li hadza ad-din, Tashwibat fi al-fikri al-islami al-mu'ashir

D. Corak Penafsiran Sayyid Qutb

Tafsir Fi Zhilalil Quran karangan Sayyid Qutb merupakan salah satu kitab tafsir yang mempunyai terobosan baru dalam penafsiran al-Quran. Tafsir ini memaparkan pemikiran-pemikiran kelompok yang beriorientasi untuk kejayaan islam dengan metodelogi tersendiri, salah satunya mengesampingkan pembahasan yang dirasa kurang penting dan menonjolkan segi bahasa yang indah.

Sisi sastera beliau terlihat jelas ketika memperhatikan tafsirnya, bahkan dapat ditemukan pada barisan pertama penafsirannya. Begitupun halnya, semua pemahaman uslub al-Quran, karakteristik ungkapan al-Quran serta dzauq yang diusung bermuara untuk menunjukkan sisi hidayah al-Quran dan pokok-pokok ajarannya dikemukakan Sayyid Qutb untuk memberikan pendekatan jiwa pembacanya dan seluruh umat islam.[14]

Menurut Issa Boullata, Sayyid Qutb menafsirkan al-Quran dengan pendekatan taswir (penggambaran), yakni suatu gaya penghampiran yang berusaha menampilkan pesan al-Quran sebagai gambaran pesan yang hadir, yang hidup serta kongkrit sehingga menghasilkan pemahaman actual.[15]

[14] http://badaigurun.blogspot.com/2009/05/corak-penafsiran-sayyid-qutb-dalam.html, diakses 15/04/2015.

[15] *Ibid.*,

Keindahan bahasa dan metode taswir yang dilakukan Sayyid Qutb dalam tafsirnya, menunjukkan bahwa tafsir Fi Zhilalil Quran dapat digolongkan sebagai tafsir al-Adabi al-Ijtima'I (sastera, budaya dan kemasyarakatan).

E. Gaya Bahasa dalam Tafsir fi Zhilalil Quran

Gaya bahasa menurut al-Zarqani adalah cara tuturan yang dilakukan penutur dalam menyusun tuturannya dan memilih kosa katanya atau cara tuturan khas yang dilakukan penutur dalam menyampaikan makna dan maksud tuturanya.[16] Berikut beberapa contoh dari gaya bahasa retoris dan gramatika yang digunakan Sayyid Qutb dalam tafsir fi Zhilalil Quran:

1. Gaya bahasa retoris yang terdapat dalam tafsir Fi Zhilalil Quran

a. Gaya Iltifat

yakni gaya pemalingan dari suatu struktur ke struktur lainnya, diantaranya adalah :

- فيقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ويركعوا مع الراكعين مستعينين علي قهر نفوسهم وتطويعها للاندماج في الدين الجديد بالصبر والصلاة .[17]

"Maka mereka mendirikan shalat, mengeluarkan zakat, dan rukuk bersama orang-orang yang rukuk. Mereka meminta pertolongan untuk mengalahkan nafsu dan menundukkannya untuk memeluk agama baru ini dengan melakukan kesabaran dan mendirikan shalat."

[16] Syihabuddin Qalyubi, Stilistika Bahasa dan Sastra Arab, cet ke-1, (Yogyakarta : Karya Media, 2013), hlm 9–10.

[17] Sayyid Qutb, Tafsir Fi Zhilalil Quran, jilid 1, hlm 78.

- ويذكرهم بما رزقهم فهو وحده الرزاق.[18]

"Dan Allah mengingatkan kepada mereka atas apa yang telah diberikan Allah berupa rezeki, dan Allah sematalah pemberi rezeki."

- وتذكر الروايات أن الله ساق لهم الغمام يظلهم من الهاجرة[19]

"beberapa riwayat mengabarkan, bahwa Allah menggiring awan untuk menaungi mereka dari panas."

Contoh pertama, terdapat pemalingan gaya dari fi'il mudhari dengan dhamir mereka,يقيموا , يؤتوا dan يركعون, yang kemudian disusul dengan isim fail 'مستعينين', terdapat pemalingan dari fiil mudhari menjadi isim fail. Menurut penulis, Sayyid Qutb berusaha menekankan permintaan pertolongan kepada Allah semata di setiap saat, karena ketika menyatakan sholat, berzakat dan rukuk menggunakan fiil mudhari yang menyatakan sekarang dan waktu akan datang, lantas beliau tegaskan bahwa permintaan permohonan kepada-Nya terlepas akan masa datang namun dari dulu hingga masa kemudian.

Contoh kedua, terdapat pemalingan dari fiil mudhari menjadi fiil madhi, 'Allah mengingatkan atas apa yang telah Dia limpahkan', Sayyid Qutb berusaha memaparkan bahwa Allah akan bertanya atas rezki yang telah Dia limpahkan kepada seluruh umat terutama Bani Israil (merupakan pembahasan dalam ayat).

[18] Sayyid Qutb, Tafsir Fi Zhilalil Quran, jilid 1, hlm 220.
[19] Sayyid Qutb, Tafsir Fi Zhilalil Quran, jilid 1, hlm 91.

Contoh ketiga, terdapat pemalingan dari fiil mudhari (تذكر) kemudian fiil madhi (سَاق) dan selanjutnya fiil mudhari (يظل), secara tidak langsung Qutb berusaha memaparkan bahwa Allah sebenarnya dari dulu telah mengirim awan untuk melindungi mereka dari panas, kini serta hingga awan tersebut kelak tidak ada lagi.

b. Gaya oksimoron

yakni gaya bahasa yang dimaksudkan untuk menggabungkan kata-kata agar bisa mencapai efek bertentangan, juga dikatakan gaya bahasa yang mengandung pertentangan.[20] Dalam sastra arab disebut dengan ath-thibaq,[21] seperti dalam tafsirnya :

- كما أن فيه تذكيرا دائما بمفرق الطريق بين السعادة والشقاوة, والرفعة والهبوط, ومقام الإنسان المريد ودرك الحيوان المسوق.[22]

"sebagaimana didalamnya mencakup peringatan abadi terhadap perbedaan jalan antara kebahagian dan kesengsaraan, keluhuran dan kehinaan, dan posisi manusia yang memiliki iradah dengan binatang yang hanya digiring."

Dalam penafsiran ini, dipertentangkan antara *sa'adah* (kebahagian) dan *syiqawah* (kesengsaraan), *ar-rifa'h* (keluhuran) dan *hubut* (kehinaan), serta *maqamul insan al-murid* (manusia

[20] Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Al-Quran Makna Dibalik Kisah Ibrahim*, cet ke-1 (ypgyakarta : LKiS, 2009) hlm 132.

[21] Ibrahim Mahmud Allan, *Al-Badi' fi Al-Quran* (Emiret : Mansyurat Dairah as-Tsaqafah wa al-alam, 2002) hlm 222.

[22] Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, jilid 1, hlm 73.

memiliki iradah) dan *darku al-hayawan al-musawwaq* (binatang yang digiring). Lebih lanjut gaya ini digunakan dalam penafsiran:

- وأخيرا تجيء فكرة الإسلام عن الخطيئة والتوبة.[23]

" akhirnya, muncul pikirian Islam tentang kesalahan dan taubat"

Penafsiran ini mempertentangkan antara *al-kha'tiah* (kesalahan) dan *at-taubah* (pertaubatan), gaya juga digunkan dalam penafsiran :

- فالله رب الصغير والكبير[24]

" Allah adalah Tuhan bagi makhluk yang kecil dan yang besar"

Penafsiran ini mempertentangkan antara *as-shaghir* (kecil) dan *al-kabir* (besar). Penggunaan gaya ini memiliki beberapa kelebihan. Di satu sisi, pemakaian gaya ini menunjukkan bahwa penutur memiliki keterampilan khusus untuk menhadapkan dua kata secara semantic berlawanan.

c. Gaya Elipsis

yakni suatu gaya yang berwujud penghilangan suatu unsur kalimat yang dengan mudah dapat diisi atau ditafsirkan sendiri oleh pembaca atau pendengar sehingga struktur gramatikal atau kalimatnya memenuhi pola yang berlaku.[25] Dalam sastra Arab, gaya ini disebut dengan istilah *al-I'jaz bi al hadzf.*[26]

[23] Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, jilid 1, hlm 73.
[24] Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, jilid 1, hlm 57.
[25] Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa*, hlm 132.
[26] Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Al-Quran Makna Dibalik Kisah Ibrahim*, cet ke-1

- لقدأُبيحت لهما كل ثمار الجنة, إلا شجرة[27]

"diperbolehkan bagi mereka berdua memakan semua buah-buahan di surga kecuali satu pohon."

Pada penafsiran ini, ada kata yang dihilangkan, yaitu *aklu*. Jika dimunculkan secara lengkap, kata-kata Sayyid itu akan berbunyi لقدأبيحت لهما أكل كل ثمار الجنة, إلا شجرة. Pernyataan Qutb dalam dalam tafsirnya, langsung diarahkan pada *tsimar,* hal ini untuk menunjukkan bahwa semua buah-buahan dalam surga boleh dikonsumsi/dimakan, kecuali buah yang terdaat dari satu pohon saja.

d. Gaya Perifrasis

yakni gaya bahasa yang mempergunakan kata lebih banyak dari yang diperlukan, dan sebenarnya dapat digantikan dengan satu kata saja,[28] seperti dalam tafsir Sayyid Qutb :

- والله – جلت حكمته – يريد بها اختبار القلوب وامتحان النفوس[29] (لا بتلاء الناس)

"Allah –yang Maha Agung hikmah-Nya – hendak menguji hati dan menguji jiwa" (Allah hendak memuji manusia)

Pada penafsiran ini, Qutb mengatakan bahwa Allah akan menguji manusia dengan menggunakan kata-kata *ikhtibar al-*

(ypgyakarta : LKiS, 2009) hlm 118.

[27] Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, jilid 1, Darul Ihya', hlm 69, (pada awal penafsiran surat al-baqarah, ayat 35)

[28] Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Al-Quran Makna Dibalik Kisah Ibrahim*, cet ke-1 (ypgyakarta : LKiS, 2009) hlm 125.

[29] Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, jilid 1, Darul Ihya', hlm 57.

quluub dan *imtihan an-nufuus* (menguji hati dan menguji jiwa). Kata-kata tersebut pada hakikatnya adalah manusia diuji *ibtila' an-nas*. Penggunaan kata seperti itu, merupakan upaya untuk lebih memperlembut posisi manusia dengan kata-kata hati dan jiwa.

e. Gaya Asyndeton

yakni suatu gaya bahasa pada beberapa kata, frasa atau klausa yang sederajat tidak dihubungkan dengan kata sambung.[30] Gaya seperti ini dapat kita temukan dalam tafsir Sayyid Qutb seperti :

- لا بد لمن يريد أن يجد الهدي في القرآن أن يجيء إليه بقلب سليم, بقلب خالص.[31]

"bagi orang yang ingin mendapatkan petunjuk di dalam al-Quran haruslah datang kepadanya dengan hati yang sehat dan bersih."

Kalimat di atas merupakan gaya penafsiran Qutb yang menghubungkan kata tanpa adanya penghubung, yakni *biqalbin salim* dan *biqalbin khalish*. Hal sama juga terdapat, dalam penafsiran Qutb :

- إنها صورة صلدة مظلمة جامدة ترتسم من خلال الحركة الثابتة الجازمة.[32]

"itulah gambaran yang keras, gelap gulita, beku, tergambar dari celah-celah gerakan yang tetap dan pasti"

[30] Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa*, hlm. 131.
[31] Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, jilid 1, Darul Ihya', hlm 39.
[32] Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, jilid 1, hlm 44.

Penafsiran ini, menggabungkan kata-kata *shaldatun*, *muzlimatun* dan *jamidatun* tanpa menggunakan tanda/huruf penghubung. Begitu juga pada penafsiran :

- إنهم فوقهم يوم القيامة فوقهم عند الحساب الختامي الأخير فوقهم في حقيقة الأمر بشهادة الله أحكم الحاكمين.[33]

"sesungguhnya, mereka (orang-orang yang beriman) lebih mulia daripada orang-orang kafir pada hari kiamat, lebih unggul dari mereka dalam timbangan terakhir, lebih mulia dari pada mereka dalam hakikat sebenarnya menurut kesaksian Allah, Hakim yang paling adil."

Penafsiran ini menghubungkan *innahum fauqahum yaumal qiyamah*, *fauqahum inda al-hisabi al-khitami* dan *fauqahum fi haqiqati al-amri* tanpa menggunakan huruf penghubung. Penghubungan kata atau klausa tanpa huruf penghubung terjadi karena beberapa sebab, di antara lain adalah adanya kesatuan antar unsur-unsur tersebut dan seakan-akan unsur yang satu merupakan bagian dari unsurn lainya.[34]

f. Gaya Polisindeton

yakni suatu gaya bahasa pada beberapa kata, frasa atau klausa yang sederajat dihubungkan dengan kata sambung.[35] Gaya seperti ini ditemukan dalam tafsir Sayyid Qutb, antara lain :

---

[33] Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, jilid 1, hlm 310 – 311.

[34] Syihabuddin Qalyubi, Stilistika Al-Quran Makna Dibalik Kisah Ibrahim, cet ke-1 (ypgyakarta : LKiS, 2009) hlm 116.

[35] Gorys Keraf, Diksi dan Gaya bahasa, hlm 131

- فالرب هو المربي والموجه والراعي والحامي[36]

"Ar-Rab adalah Tuhan yang memelihara, yang mengarahkan, yang menjaga dan yang melindungi."

- ولقد زاول اليهود هذا التلبيس والتخليط وكتمان الحق[37]

"Yahudi suka melakukan penukaran, pencampuradukan, dan penyembunyian kebenaran."

Pada kedua penafsiran Qutb di atas, dia menggunakan huruf penghubung *waw* (dan), penghubungan tersebut karena tidak ada yang mengharuskan unsur-unsur tersebut di-*fashl*-kan (dipisahkan).

g. Terkadang Sayyid Qutb, menggabungkan kedua gaya diatas (penggabungan dengan kata sambung dan tidak dengan kata sambung), seperti :

- يتجهون إلي القوة المطلقة بغير حدود, ويحنون جباههم لله لا للعبيد والقلب الذي يسجد لله حقا, ويتصل به علي مدار الليل والنهار, يستشعر أنه موصول السبب بواجب الوجود ويجد لحياته غاية أعلي من أن تستغرق في الأرض وحاجات الأرض[38]

"mereka menghadapkan diri kepada Pemilik kekuatan mutlak yang tak terbatas, dan mereka menundukkan wajahnya kepada Allah, bukan kepada sesama hamba. Dan hati yang bersujud kepada Allah dengan sebenar-benarnya dan berhubungan dengan-Nya siang dan malam, merasa dia berhubungan dengan zat yang Wajib Wujud, dan

[36] Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, jilid 8, hlm 712.
[37] Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, jilid 1, hlm 84.
[38] Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, jilid 1, hlm 41.

dia mendapat tujuan hidupnya lebih tinggi daripada berkutat di bumi dengan segala kebutuhannya."

Pada penafsiran ini, dapat kita temukan bahwa dalam satu kalimat Qutb menggunakan gaya dengan alat penghubung dan meniadakannya, antara lain *wa yahnuna*, *wa yattasilu* dan *wa yajidu* dihubungkan dengan waw, sedangkan penggabungan *yasytasyu'ru* tanpa adanya alat penguhubung.

h. Gaya Asonansi

yakni gaya bahasa yang berwujud pengulangan bunyi vocal yang sama. Biasanya, gaya ini digunakan dalam puisi, muskipun terkadang juga dalam prosa untuk memperoleh efek penekanan atau sekedar keindahan.[39] Seperti terdapat pada penafsiran Sayyid Qutb :

- إن في هذه السورة من كليات العقيدة الاسلامية وكليات التصور الاسلامي وكليات المشاعر التوجهات[40]

"surat ini memuat akidah islamiyah secara global, memuat konsep Islam secara garis besar, dan memuat segenap rasa dan arahan."

- ومن هنا تتجلى علاقة التحليل والتحريم في هذه الآيات, بالحديث عن وحدانية الله و رحمته كذلك في الآيات السابقة .[41]

"dari ini jelas terdapat hubungan antara penghalalan dan pengharaman dalam ayat tersebut, dengan hadis mengenai keesaan Allah dan rahmat-Nya, begitu juga dengan ayat selanjutnya"

[39] Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya bahasa*, hlm 130.
[40] Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, jilid 1, hlm 13.
[41] Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, jilid 1, hlm 221.

Penafsiran di atas, vocal "i" sangat terasa dan mencolok, pada kalimat pertama terdapat 12 vocal "i" dan pada kalimat kedua juga 12 vocal "i". Vocal yang beraturan seperti itu dalam teks Arab dan Al-Quran sangat didukung oleh kaidah gramatikanya dan pemilihan sajaknya merupakan hiburan dan daya tarik bagi pendengarnya.

i. Gaya Taswir

Adalah suatu gaya pilihan dalam ushlub al-Quran, yaitu dengan memaparkan pola imaginasi terhadap inti makna, keadaan seseorang, insiden yang terjadi, keadaan yang terlihat, serta perumpamaan manusia dan tabiatnya.[42] Sayyid juga sering manfsirkan dengan penggambaran, seperti :

- وهذا ما أكمل تصور للحقيقة القائمة عن الخير والشر, كما أنه أفضل تصوير يحيي القلب من الهزيمة[43]

"inilah gambaran yang paling lengkap mengenai hakikat yang sebenarnya tentang kebaikan dan kejahatan, ini juga merupakan gambaran yang paling utama untuk melindungi hati dari kekalahan."

- إن وحدة الألوهية هي القاعدة الكبيرة التي يقوم عليها التصور الإماني [44]

"sesungguhnya keesaan Tuhan merupakan kaidah besar yang menjadi tempat tegaknya pandangan yang beriorientasi keimanan"

---

[42] Sayyed Qutb, *At-tashwir al-Fanni Fi al-Quran*, cet. Ke-11, Dar al-Ma'arif, hlm 34.
[43] Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, jilid 8, hlm 714.
[44] Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, jilid 1, hlm 213

- ذهب المطر الغزير بالتراب القليل , فانكشف الحجر يحدبه وقساوته, ولم ينبت زرعه, ولم يثمر . . كذالك القلب الذي أنفق ماله رئاء الناس, فلم يثمر خيرا ولم يعقب مثوبة .[45]

"hujan yang lebat menghilangkan tanah yang sedikit, sehingga tanpaklah batu dengan kegersangan dan kekerasannya, tidak menumbuhkan suatu tumbuhan, dan tidak menghasilkan buah-buahan. Demikian pulalah hati orang yang memberikan sodaqoh dengan riya, tidak membuahkan kebaikan dan tidak menghasilkan pahala."

Salah satu gaya yang Qutb gunakan dalam penafsirannya adalah dengan gaya *tashawwur*, pada kalimat pertama merupakan penggambaran mengenai hakikat tentang kebaikan dan keburukan, serta gambaran yang melindungi hati manusia. Sedangkan pada kalimat kedua merupakan penggambaran akan keimanan. Pada contoh ketiga, Qutb berusaha menyatakan bahwa al-Quran menjelaskan kepada manusia sedekah dengan maksud riya/ bukan mengharap ridha Allah tidak akan memberikan efek positif dan hanya sia-sia,[46] yang digambarkan dengan terbawanya oleh air hujan yang deras. Qutb dengan gaya tasawwur berusaha menghidupkan makna al-Quran di hati manusia[47], bahwa al-Quran masih layak digunakan pada saat ini.

---

[45] Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, jilid 1, hlm 52.

[46] Sayyed Qutb, *At-tashwir al-Fanni Fi al-Quran*, cet. Ke-11, Dar al-Ma'arif, hlm 37.

[47] *Ibid* ,. hlm 35.

2. Gramatika dalam Tafsir Fi Zhilalil Quran

a. Kalimat Interogatif

Dalam khazanah sastra Arab, kalimat interogatif dikenal dengan *al-jumlah al-istifhamiyyah* atau juga lazim dikatakan istifham. Istifham adalah kalimat yang ditujukan untuk meminta informasi tentang sesuatu yang belum diketahui oleh penuturnya.[48] Begitu juga halnya, Sayyid Qutb dalam tafsirnya menggunakan gaya pertanyaan, seperti :

- كيف قال لهم ؟ كيف ماتوا ؟[49]

"Bagaimana Allah berfirman kepada mereka? Bagaimana mereka mati?"

Kata *kaifa* yang berarti bagaimana, digunakan untuk mendapatkan informasi tentang keadaan firman Allah dan kematian mereka.

- فأي عهد من عهود الله هو الذي ينقضون ؟ وأي أمر مما أمر الله به أن يوصل هو الذي يقطعون ؟[50]

"perjanjian Allah yang manakah yang mereka langgar itu? Dan urusan apakah yang diperintahkan Allah untuk disambung, tetapi mereka putuskan?"

Kata *ayyu*, pada dasarnya digunakan sebagai kata tanya yang menutut penutur membedakan atau memilih alternative-

[48] Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Al-Quran Makna Dibalik Kisah Ibrahim*, cet ke-1 (ypgyakarta : LKiS, 2009) hlm 90.
[49] Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, jilid 1, hlm 386.
[50] Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, jilid 1, hlm 58.

alternatif yang ada. Pada penafsiran ini, Qutb menggunakan kata ayyu dalam mengawali penafsiran mengenai ayat (فقال لهم الله موتوا)[51] untuk seolah menuntut keterangan yang jelas mengenai janji dan perintah yang dilanggar dan penggunaan introgativ dalam penafsiran ini juga untuk menarik perhatian pembaca serta pendengarnya.

b. Kata Kerja

Secara umum mengacu pada kata yang menunjukkan waktu dan aksi perbuatan, lebih lanjut para ahli tata bahasa membagi kata kerja ke dalam tiga kelompok, yaitu *fi'il madi*, *fi'il mudhari dan fi'il amri*.

- *Fi'il Mudhari*, pada dasarnya kata kerja yang mengandung makna pekerjaan yang sedang dan akan dilaksanakan. Akan tetapi dalam tafsir Fi Zhilalil Quran ditemukan penyimpangan dari aturan tersebut. Di antaranya, fi'il mudhari dengan makna masa lampau, seperti :

  - أن يضرب حجرا معينا بعصاه[52]

"agar dia (Musa) memukul batu dengan tongkatnya."

Pada penafsiran di atas, Qutb menggunakan fiil mudhari *yadhriba* untuk menceritakan kisah Nabi Musa memukul batu dengan tongkat yang kejadiannya sudah lama berlalu.

[51] QS. Al-baqarah : 243.

[52] Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, jilid 1, hlm 93.

- *Fi'il Madi*, pada dasarnya fi'il madi adalah kata kerja yang diungkapkan setelah selesai pekerjaan, begitu juga halnya pendapat Abu Said as-Sairofi. Selain itu, juga sudah terjadi penyimpangan kaedah tersebut, seperti gabungan fi'il madi dengan al-ism al-maushul melahirkan makna pelaku pekerjaan, seperti al-ladzi hajja, 'orang yang membantah'[53], juga terdapat dalam tafsir Fi Zhialil Quran.

  - كان هذا التوجه لحكمة خاصة هي التي أشار إليها السياق

  "penghadapan tersebut bentuk isyarat adanya hikmah khusus."

Pada penafsiran tersebut fiil madhi tidak lagi bermakna lampau, tetapi bermakna pelaku, karena merupakan gabungan *fiil madhi* dan *ismu al-maushul*, seperti contoh lainya dari al-Quran *al-lazhi hajja* mengandung arti "orang yang membantah", dan *al-lazhina amanu* mengandung arti "orang-orang yang beriman".

C. Kesimpulan

Sayyid Qutb Ibrahim Husain Syadzili, yang lebih mashur dengan panggilan Sayyid Qutb, merupakan seorang ilmuwan, sastrawan, ahli tafsir sekaligus pemikir. Lahir di kota Asyut, Mesir, berketepatan pada 9 Oktober 1906. Dia hafal al-Quran pada usia 10 tahun.

[53] Syihabuddin Qalyubi, Stilistika Al-Quran Makna Dibalik Kisah Ibrahim, cet ke-1 (ypgyakarta : LKiS, 2009) hlm 175.

Dia seorang sastrawan Mesir, yang merupakan tokoh besar Ikhwanul Muslimin, aktif menulis karya-karya monumental, baik bidang sastra, agama serta nasionalis. Dia juga mengkritik pemerintahan Mesir dengan tulisan-tulisannya hingga dihukum mati karena dituduh sebagai pemberontak yang ingin melengserkan pemerintah pimpinan Presiden Kolonel Gamel Abdel Naseer.

Tafsir Fi Zhilalil Quran adalah salah satu karyanya yang kini mudah ditemui, dalam setiap karyanya, dia hadir dengan gaya sastra yang indah dan menawan, termasuk gaya bahasa yang dia aplikasikan dalam menafsirkan tafsirnya. Penafsirannya dengan gaya bahasa yang indah semata-mata diusung bermuara untuk menunjukkan sisi hidayah al-Quran dan ajaran-ajarannya.

Daftar Pustaka

Allan, Ibrahim Mahmud, *Al-Badi' fi Al-Quran*, Emiret : Mansyurat Dairah as-Tsaqafah wa al-alam, 2002.

Eksiklopedia Islam, jilid ke-4, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997.

Keraf, Gorys, *Diksi dan Gaya Bahasa*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004

Nadwi , Abdullah Abbas, *Belajar Mudah Bahasa Al-Quran*, cet ke-5 , Bandung: Mizan, 1994 .

Qalyubi, Syihabuddin, *Stilistika Al-Quran Makna Dibalik Kisah Ibrahim*, cet ke-1, Yogyakarta : LKiS, 2009

Qalyubi, Syihabuddin, *Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*, cet ke-1, Yogyakarta : Karya Media, 2013

Qutb, Sayyid, *At-tashwir al-Fanni Fi al-Quran*, cet. Ke-11, Dar al-Ma'arif.

Qutb, Sayyid, *Mengapa Saya Dihukum Mati*, terj Ahmad Djauhar Tanwiri, cet ke-5 , Bandung : Mizan, !993.

Qutb, Sayyid, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, jilid 1, Darul Ihya'

Qutb, Sayyid, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, jilid 8, Darul Ihya'

Qutb, Sayyid, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, terj As'ad Yasin dkk, Jakarta: Gema Insani, 2000.

http://badaigurun.blogspot.com/2009/05/corak-penafsiran-sayyid-qutb-dalam.html

http://bila-tinta-menetes.blogspot.com/2012/07/biografi-singkat-sayyid-quthb.html

http://bio.or.id/biografi-sayyid-quthb/

10

GAYA BAHASA PIDATO NAJIB MAHFUDZ DALAM PENERIMAAN PENGHARGAAN NOBEL SASTRA SWEDIA

Oleh: Abdul Mujib

A. Pendahuluan

Bahasa Arab merupakan bahasa pecahan dari bahasa Semit yang berkerabat dengan bahasa Ibrani dan bahasa-bahasa Noe Arami. Bahasa Arab memiliki penutur lebih besar sekitar 25 negara setelah bahasa Inggris dan Prancis. Penyebaran bahasa Arab yang catatan paling awalnya disebabkan oleh penaklukan-penaklukan orang-orang Arab yang baragama Islam.[1] Pengguna bahasa Arab sebagian besarnya berasal dari daerah Timur Tengah dan Afrika Utara. Bahasa arab mengalami banyak pengaruh di tiap peradaban seperti Umayyah, Abbasiah dan Persia. Dr. Basuni Imamuddin dalam makalahnya tentang sejarah bahasa Arab membagi bahasa Arab menjadi dua yaitu

[1] Loenard Bloomfield, *Language: Bahasa, (* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995), hlm. 65.

bahasa Arab Selatan dan bahasa Arab Utara. Bahasa Arab Selatan disebut juga bahasa Himyaria yang dipakai di Yaman dan Jazirah Arab Tenggara. Bahasa Himyaria ini terbagi dua yaitu bahasa Sabuia dan bahasa Ma'inia. Tentang bahasa ini telah ditemukan artefak-artefak yang merujuk pada abad ke 12 SM sampai abad ke 6 M. Sedangkan bahasa Arab Utara merupakan bahasa wilayah tengah Jazirah Arab dan Timur Laut.[2]

Sejalan dengan perkembangan bahasa Arab yang telah dijelaskan di atas, maka dalam dunia sastra Arab juga melahirkan tokoh-tokoh sastrawan terkemuka. Diantaranya adalah sastrawan di era modern ini yang menjunjung tinggi nilai-nilai peradaban sejarah kebudayaan negaranya yaitu sastrawan dari Mesir yang bernama Najib Mahfudz. Dia merupakan salah satu sastrawan Arab modern yang kaya dengan karyanya yang berupa novel, cerpen, karya dalam bentuk esai, dan karya dalam bentuk naskah drama.[3]

Najib mahfudz dengan kekayaan karyanya dalam bentuk karya sastra menjadikan dirinya mendapatkan perhatian dari negara Barat yaitu Swedia. Puncaknya pada tahun 1998, ia mendapat undangan ke Swedia untuk menerima penghargaan Nobel dari Akademi Sastra Swedia.[4] Seorang sastrawan

---

[2] Jainudin Al Batawy, *Sejarah Bahasa Arab,* http://jainudin-betawi.blogspot.com/2010/11/sejarah-bahasa-arab.html, diakses, 5 Juni 2015.

[3] Ahmad Atho'illah Fathoni, *Leksikon Sastrawan Arab Modern: Biografi & Karyanya*, (Yogyakarta: DataMedia, 2007), hlm. 119.

[4] http://muallaqat-sastra.blogspot.com/2008/08/biografi-najib-mahfuz.html diakses 5 Juni 2015.

yang khususnya dalam hal ini, Najib Mahfudz merupakan salah satu tokoh sastrawan Arab yang ketika menulis sebuah karyanya sudah pasti dia memiliki pemikiran tentang bahasa dalam sebuah karyanya. Maka dalam makalah ini penulis ingin membahas tentang gaya bahasa Najib mahfudz pada sambutan pidatonya dalam penghargaan Nobel Sastra di Akademi Sastra Swedia.

B. Biografi dan Pendidikan Najib Mahfudz

Najib Mahfudz lahir pada tanggal 15 Desember 1911 M di Distrik Gamalia daerah pinggiran Kairo, Mesir.[5] Ia memiliki nama lengkap Najib Mahfuz Abdul Aziz Ibrahim Pasha, Keluarganya tergolong miskin dan tidak mengenyam bangku pendidikan yang memadai. Ayahnya adalah seorang pegawai rendahan yang kemudian beralih profesi menjadi pedagang. Najib Mahfudz mempunyai enam saudara; dua laki-laki, empat perempuan. Keenam saudaranya ini telah mendahului menghadap Yang Maha Kuasa saat masih berusia balita. Jadilah Najib Mahfudz kecil hidup tanpa canda dari kakak dan adiknya.

Pada tahun 1917, dalam usianya enam tahun, Najib Mahfudz dan keluarganya tidak lagi tinggal di pinggiran Kairo yang kumuh dan tertinggal. Keluarganya pindah ke kawasan Abbasiyah yang lebih bersih dan modern. Pada saat itulah, Najib Mahfudz mulai masuk pendidikan dasar, al-Madrasah

[5] Mahmud Fauzi, *I'tirafat Najib Mahfudz*, (Mesir: *ad-Dar as-Sababi al-Arabi*, 1978), hlm. 11.

al-Ibtida'iyyah. Pada tahun 1924, di usia tiga belas tahun, Najib Mahfudz memasuki Sekolah Lanjutan; al-Madrasah ats-Tsanawiyyah Fu'ad al-Awwal.

Seiring peningkatan perekonomian keluarganya, pada tahun 1930. Ia melanjutkan studinya di jurusan Filsafat Islam Universitas Kairo. Pada tahun 1934, ia berhasil mendapatkan ijazah Sarjana Filsafat. Setelah Ia berhasil menyelesaikan studynya di strata S1, ia langsung mendapatkan tawaran dari Mustafa Abdul Raziq, salah seorang Guru Besar Universitas Kairo untuk menempuh program Doktor dalam bidang Filsafat dan Mistik Islam, namun tawaran itu ditolaknya. Kesenjangan sosial yang dirasakannya sejak kecil dan penderitaan kaum kecil yang tertindas oleh kekuasaan birokrasi Mesir membuat solidaritasnya bangkit. Mahfudz memilih pekerjaan di almamaternya dan menekuni bidang tulis-menulis daripada melanjutkan pendidikan formalnya.

Setelah Ia menolak tawaran tersebut, Najib Mahfudz mulai mengabdikan dirinya di almamaternya sebagai staf Sekretaris Universitas. Pengabdian itu ia mulai menggelutinya sejak pertengahan 1936 sampai 1939. Dan Kariernya mulai menanjak secara perlahan. Selepas dari pekerjaan ini, ia ditugaskan di Kementrian Agama dan Urusan Waqaf. Pekerjaan ini ditekuninya hingga tahun 1964. Pada tahun yang sama, di usia 43 tahun, ia mengakhiri masa lajangnya. Dan sejak saat itulah terjadi perubahan mendasar pada kariernya, ia diangkat sebagai Direktur Pengawasan Seni.

Pada tahun 1957, ia ditetapkan sebagai Direktur Lembaga Perfilman Nasional Mesir. Selama delapan tahun, Najib Mahfudz mengabdi pada lembaga tersebut hingga ditetapkan sebagai anggota Dewan Tinggi Perlindungan Seni dan Sastra pada tahun 1965. Setelah menjadi Penasihat Menteri Kebudayaan Mesir pada tahun 1971, Najib Mahfudz memutuskan pensiun dan kembali mendalami minatnya dalam tulis-menulis, yakni sebagai editor sastra pada Surat Kabar *al-Ahram*; sebuah surat kabar harian yang dimiliki pemerintah Mesir.[6]

C. Beberapa Karya dan Penghargaan Najib Mahfudz

Sepanjang kehidupannya, Najib Mahfudz telah menulis sekitar 70 cerita pendek, 46 karya fiksi, serta sekitar 30 naskah drama. Hingga saat ini, karya-karyanya telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa dunia termasuk Indonesia. Karya pertama Najib Mahfudz diterbitkan pada tahun 1932, di usianya ke 21 tahun, dalam bentuk terjemahan berjudul *al-Misr al-Qadimah*. Sejak itu Najib Mahfudz menulis; *Hams al-Junun* (1938, Cerpen), *Abats al-Akdar* (1939), serta *Redouvis* (1943) dan kisah *Kifah Thibah* (1944). Karya-karyanya tersebut di atas, kerap dianggap sebagai akhir dari periode romantisme Mahfudz. Setelah karya-karya tersebut, ia menjauhi gaya bahasa Manfalutisme (gaya bahasa yang digunakan oleh al-Manfaluti). Kemudian Najib Mahfudz menulis *al-Qahirah al-Jadidah* (1945).

[6] Ahmad Atho'illah Fathoni, *Leksikon*, hlm. 119.

Pada Tahun 1946, Najib Mahfuz menulis *Khan al-Khalili*. Selanjutnya ia menulis *Zuqaq al-Midaq* (1947), *as-Sarab* (1948), serta *Bidayah wa Nihayah* (1949). Karya-karyanya ini menandai perubahan gaya bertutur Najib Mahfudz dari romantisme menjadi realisme. Pada tahun 1956-1957, Najib Mahfudz mulai menulis triloginya; *Baina al-Qasrain*, *Qasr asy-Syauq*, dan *as-Sukariyyah*. Trilogi setebal 1500 halaman ini menjadikannya dianugerahi hadiah Nobel Sastra yang diterimanya pada tanggal 13 Oktober 1998 dari Akademi Sastra Internasional di Swedia.

Pada tahun 1960, Mahfudz menulis *Aulad Haratina* (edisi bahasa Inggris oleh Philip Steward dengan judul *The Children of Our Quarter*, London; 1981). Novel panjang ini terbagi dalam lima bab, yakni; Adham, Jabal, Irfah, Rifa'ah, dan Qasim. Penulisan serial novel ini sekaligus menggambarkan arah baru gaya kepenulisan Najib Mahfudz, yakni Simbolisme-Filosofis.

Selanjutnya, Najib Mahfudz menulis *al-Liss wa al-Kilab* (1961), *as-Samman wa al-Kharif*, dan *Dunya Allah* (1963), *ath-Thariq* (1964), *Bait Sayyi' as-Sum'ah* dan *asy-Syihaz* (1965) serta *Sarsarah Fauza an-Nil* (1966), masih dengan kecenderungan Simbolisme-Filosofis. Pada pertengahan tahun 1967 sampai 1969, ia menulis cerpen-cerpen yang merespon persoalan-persoalan keagamaan, nasionalisme Mesir, dan politik. Hal ini bisa dilihat dalam *Khimarah al-Qiththi al-Aswad* dan *Tahta al-Mizlallah* serta *Qisytamar* (1969), *Hikayah Bi La Bidayah Wa La Nihayah* dan *Syahru al-'Asal* (1971), *al-Maraya* (1972), *al-Hubbu*

Tahta al-Mathar (1973), *al-Karnak* (1974), *Hikayat Haratina*, *Qalbu al-Lail*, dan *Hadhrat al-Muhtaromi* (1975), *Milhamah al-Harafisy* (1977), *al-Hubbu Fauqa Hadhbat al-Haram* dan *asy-Syaithan yaidzu* (1979), *'Ashru al-Hubbi* (1980), dan *Afrah al-Qubbah* (1981).

Pada tahun 1994, Najib Mahfudz mengalami kejadian yang tidak mengenakkan. Ia ditikam di bagian leher dengan sebilah pisau dapur. Kejadian ini membuat tangan kanan Najib Mahfudz hampir mengalami kelumpuhan. Dua orang anggota kelompok militan yang terlibat dalam kejadian ini, divonis hukuman mati oleh pemerintah Mesir. Pada masa tuanya, Najib Mahfuz hidup dengan mata yang hampir buta dan kemudian meninggal pada 30 Agustus 2006 setelah beberapa hari dirawat di rumah sakit.

Penghargaan yang berhasil Najib Mahfudz dapatkan diantaranya sebagai berikut:[7]

- 1968 hadiah kesusastraan dari Pemerintah Mesir
- 1972 menerima Decoration of Republic of the 1st Order.
- 1988 menerima Collar of the Nile which is the highest order in Egypt.
- 1998 menerima anugerah Nobel Sastra dari Akademi Nobel Swedia

[7] http://muallaqat-sastra.blogspot.com/2008/08/biografi-najib-mahfuz.html diakses pada hari 5 Juni 2015.

C. Pembahasan

1. Kesantunan Berbahasa Najib Mahfudz Dalam Penghargaan Nobel Sastra Dari Swedia

Pada makalah ini, penulis akan memaparkan kesantunan berbahasa Najib Mahfudz dalam sidang pidatonya di penerimaan Nobel Sastra dari Akademi Nobel Swedia. Sebagaimana kapasitasnya sebagai sastrawan yang terpandang di negaranya maupun di negara Barat yang telah mengarang ratusan karya sastra baik berupa novel, cerpen maupun dalam bentuk naskah drama. Maka pada pidatonya ini telah membuktikan kepada dunia bahwa ia layak mendapatkan penghargaan Nobel Sastra tersebut. Diantara gaya bahasa kesantunan yang digunakan pada sidang pidatonya adalah sebagai berikut; *pertama*, Ia menggunakan gaya bahasa yang tidak langsung dan *kedua*, Ia menggunakan gaya bahasa majas.

1.1 Kesantuan berbahasa Najib mahfudz dengan menggunakan gaya bahasa yang tidak langsung pada penerimaan Nobel Akademi dari Swedia itu, terbagi menjadi tiga bagian yaitu: *kalam khobari*, *kalam istifham*, dan *kalam amr.*[8]

a. Gaya bahasa yang tidak langsung dengan menggunakan *kalam khobari*

[8] I Dewa Putu Wijaya, *Analisis Wacana Pragmatik: Kajian Teori dan Analisis*, (Surakarta: Yuma Pustaka, 2009), hlm. 28.

Contoh gaya bahasa pidato Najib Mahfudz dengan menggunakan *kalam khobari* yang maksudnya keluar dari makna aslinya adalah sebagai berikut:

١ . وقال نجيب محفوظ: "وأرجو أن تتقبلوا بسعة صدر حديثي إليكم بلغة غير معروفة لدى الكثيرين منكم، ولكنها هي الفائز الحقيقي بالجائزة،"[9]

Kutipan ini menunjukkan permintaan Najib Mahfudz kepada lawan tuturnya yaitu para hadirin untuk menerima pidatonya dengan menggunakan bahasa Arab yang kebanyakan dari mereka belum memahaminya. Apabila maksud *kalam* di atas ini hanya menunjukkan permintaan, maka *kalam* tersebut seharusnya berbentuk perintah yang berbunyi sebagai berikut: تتقبلوا بسعة صدر حديثي إليكم. Akan tetapi di sini, Najib Mahfudz tidak langsung menggunakan bentuk *kalam* tersebut. Melainkan ia menambahkan kata وأرجو di awal kalimat pidatonya. Hal ini menunjukkan nilai kesantunan dalam berbahasanya dengan menggunakan *kalam khobari* yang berbunyi sebagai berikut:

وأرجو أن تتقبلوا بسعة صدر حديثي إليكم بلغة غير معروفة لدى الكثيرين منكم، ولكنها هي الفائز الحقيقي بالجائزة،

[9] http://naguibmahfouz.shorouk.com/biography.aspx. diakses pada hari Selasa 7 April 2015.

Bentuk *kalam khobari* di atas ini, yang digunakan dalam pidatonya menunjukkan gaya bahasa kesantunannya yaitu dengan penambahan kata وأرجو. Karena dengan menggunakan kata tersebut, Najib Mahfudz secara tidak langsung mengajak lawan tutur yaitu para hadirin untuk terlibat dalam berkomunikasi dan pembicaraan dalam pidatonya dengan menggunakan bahasa Arab. Meskipun diantara mereka ada yang belum memahami dan bahkan baru mengenal bahasa Arab.

٢. وقال نجيب محفوظ: "وإني كبير الأمل ألا تكون المرة الأخيرة، وأن يسعد الأدباء من قومي بالجلوس بكل جدارة بين أدبائكم العالميين"[10]

Kutipan ini menunjukkan perasaan senang dan puas Najib Mahfudz dengan berupa harapan pada kesempatan lain dimasa yang akan datang supaya bisa terulang kembali pertemuan antara sastrawan Barat dengan sastrawan Arab. Pemahaman konteks ungkapan ini, bahwa Najib Mahfudz tidak hanya ingin menyatukan kedua sastrawan tersebut dalam sebuah pernyataan saja yang berisikan harapannya yang besar dari perasaan senangnya seorang Najib Mahfudz. Akan tetapi dalam ungkapan di atas ini memberikan makna berupa permintaan harapan. Apabila maksud

[10] http://naguibmahfouz.shorouk.com/biography.aspx. diakses pada hari Selasa 7 April 2015.

kalam di atas ini hanya menunjukkan permintaan, maka *kalam* tersebut seharusnya berbentuk perintah yang berbunyi sebagai berikut:

" أتيحوا لنا المرة الأخرى" و "دعوا أدباءنا يجلسون مع أدبائكم بكل جدارة"

Akan tetapi di sini, Najib Mahfudz tidak menggunakan bentuk *kalam* tersebut, karena apabila bentuk *kalam* tersebut digunakan tidak akan terlihat nilai kesantunan dalam berbahasanya. Maka untuk menunjukkan permintaan harapannya supaya terulang kembali yaitu pertemuan antara sastrawan Barat dan Arab. Najib Mahfudz menggunakan gaya bahasa tidak langsung dengan *kalam khobari* yang maksudnya keluar dari makna aslinya yaitu sebuah permintaan.

٣. وقال نجيب محفوظ: " فمن حقنا وواجبنا أن نطالب القادة الكبار في دول الحضارة كما نطالب رجال اقتصادها بوثبة حقيقية تضعهم في بؤرة العصر " [11]

Kutipan di atas ini menunjukkan bentuk ungkapan yang disampaikan oleh Najib Mahfudz dalam bentuk berita. Pesan dalam ungkapan berita ini adalah kewajiban para pemimpin negara untuk memenuhi hak-hak rakyatnya. Akan tetapi setelah dicermati

[11] http://naguibmahfouz.shorouk.com/biography.aspx. diakses pada hari Selasa 7 April 2015.

konteks ungkapan ini, bahwa Najib Mahfudz tidak menginginkan jawaban dari lawan bicaranya yaitu para hadirin. Karena permohonan tersebut adalah bentuk kewajiban bagi pemimpin Negara untuk memenuhi hak-hak rakyatnya.

Apabila maksud ungkapan ini hanya sekedar berupa permintaan maka ungkapan itu cukup diungkapkan dalam bentuk perintah, seperti contoh berikut ini:

"طالبوا القادة الكبار في دول الحضارة كما نطالب رجال اقتصادها بوثبة حقيقية تضعهم في بؤرة العصر"

Akan tetapi ungkapan ini bila diucapkan oleh Najib Mahfudz dalam bentuk perintah maka akan berkurang rasa kesantunan dalam tindak tutur dibandingkan dengan bentuk *kalam khabari*. Karena semakin tersembunyi maksud *kalam* seseorang tersebut semakin bertambah pula kesantunan dalam berbahasa seseorang.[12] Inilah contoh gaya bahasa kesantunan Najib Mahfudz dalam mengkritisi pemerintahan pada masanya yaitu dengan menggunakan *kalam khobari* yang maknanya keluar dari makna aslinya.

٤. وقال نجيب محفوظ: " اليوم يجب أنت تتغير الرؤية من جذورها. اليوم يجب أن تقاس عظمة القائد المتحضر بمقدار

[12] I Dewa Putu Wijaya, *Analisis,* hlm. 28.

شمول نظرته وشعوره لمسئولية نحو البشرية جميعا. "[13]

Kutipan ini menunjukkan bahwa Najib Mahfudz menggunakan *kalam khobari* yang maknanya keluar dari makna aslinya yaitu berupa perintah. Karena maksud dari ungkapan ini bahwa Najib Mahfudz menginginkan untuk merubah pemikiran pemimpin negara dengan mengkiaskan isi pidatonya dari *kalam khobari* yang dikiaskan maksudnya adalah sebuah perintah, dengan tujuan bahwa seorang pemimpin negara harus lebih mementingkan tanggung jawabnya terhadap masyarakatnya. Apabila ungkapan itu diungkapkan dalam bentuk perintah, adalah sebagai berikut:

اليوم غيروا الرؤية من جذورها! اليوم قيسوا عظمه القائد المحتضر بمقدار شمول نظرته وشعوره لمسئولية نحو البشرية جميعا.

Tampak ungkapan perintah di atas ini kurang santun karena maksud dari tujuan *kalam* di atas ini terlihat secara langsung oleh lawan bicaranya. Maka untuk menunjukkan kesantunan dalam gaya bahasanya Najib Mahfudz menggunakan *kalam kobari* yang tidak langsung dengan tujuan dan maknanya keluar dari makna aslinya. Karena setiap *kalam* yang diucapkan oleh seseorang dengan maksud tujuannya

[13] http://naguibmahfouz.shorouk.com/biography.aspx. diakses pada hari Selasa 7 April 2015.

semakin tersembunyi maka akan terlihat kesantunan berbahasanya.[14]

b. Gaya bahasa yang tidak langsung dengan menggunakan bentuk *amr*

Contoh gaya bahasa pidato Najib Mahfudz dengan menggunakan bentuk *amr* yang maksudnya keluar dari makna aslinya adalah sebagai berikut:

١ . وقال نجيب محفوظ : "فاسمحوا لي أن أقدم لكم نفسي بالموضوعية التي تتيحها الطبيعة البشرية " .[15]

Makna dari bentuk *kalam amr* adalah terjadinya sebuah perbuatan dari lawan tuturnya. Maka makna kutipan di atas ini bahwa Najib Mahfudz meminta izin atau kemurahan hati kepada lawan bicara yaitu para hadirin untuk menyampaikan isi pidatonya dengan tema "Kemanusiaan". Akan tetapi melihat konteks kalimat ini tidak selayaknya ia ucapkan. Karena ia datang sebagai tamu undangan untuk menyampaikan pidatonya tentang penerimaan penghargaan Nobel atas dirinya sebagai sastrawan yang kaya dengan karya sastranya. Najib Mahfudz pada kesempatan itu seharusnya tidak perlu untuk mengucapkan kata permintaan izin kepada para hadirin tentang

[14] I Dewa Putu Wijaya, *Analisis,* hlm. 28.

[15] http://naguibmahfouz.shorouk.com/biography.aspx. diakses pada hari Selasa 7 April 2015.

apa tema pidatonya. Karena keberadaanya pada acara tersebut adalah sebagai tamu undangan yang menunjukkan bahwa panitia telah mengizinkannya untuk menyampaikan pidatonya dengan sesuka hatinya. Sehingga ia tidak perlu lagi meminta izin atau kemurahan hati kepada para hadirin untuk menerima tema pidato yang akan ia sampaikan dalam sidang penerimaan penghargaan Nobel atas dirinya sebagai sastrawan dunia.

Pada kalimat terakhir pada paragraf di atas ini, menimbulkan pertanyaan kenapa Najib mahfudz menggunakan kata *kalam amr* yaitu: اسمحوا ? meskipun Ia telah mendapatkan izin dari panitia untuk meyampaikan tema pidatonya dengan sesuka hatinya. Penggunaan kata kalam *amr* seakan-akan menunjukkan bahwa Najib Mahfudz meminta izin kepada panitia dalam menyampaikan tema pidatonnya.

Jawaban pertanyaan di atas adalah Najib Mahfudz di sini menggunakan gaya bahasa yang tidak langsung dengan *kalam amr* pada pidatonya untuk menunjukkan, bahwa Ia berusaha untuk memperlihatkan kesantunan dalam gaya bahasa bicaranya. Karena setiap *kalam* yang diucapkan oleh seseorang dengan maksud tujuannya semakin tersembunyi maka akan terlihat kesantunan berbahasanya.[16] Maka apabila maksud

[16] I Dewa Putu Wijaya, *Analisis,* hlm. 28.

pidatonya hanya sebuah pemberitahuan maka ia cukup berkata sebagai berikut:

سأقدم لكم نفسي بالموضوعية التي تتيحها الطبيعة البشرية

Sekalipun *kalam* di atas ini berbentuk *kalam khobari* akan tetapi kurang dalam segi gaya bahasa kesantunannya. Maka dengan penambahan bentuk kata *amr* yaitu اسمحوا menunjukkan bahwa Najib Mahfudz memohon kepada lawan bicara yaitu para hadirin untuk menerima tema dalam pidatonya yaitu tentang "Kemanusiaan".

٢. وقال نجيب محفوظ: " دعوني أقدمها ـ الحضارة الفرعونية ـ بما يشبه القصة طالما أن الظروف الخاصة بي قضت بأن أكون قصاصا"[17]

Kutipan ini menunjukkan bahwa ungkapan di atas ini bermakna bentuk perintah asli yaitu sastrawan Najib Mahfudz meminta untuk memohon diri di hadapan para hadirin untuk mengenalkan peradaban Fir'auniyah, akan tetapi permohonan tersebut kurang santun dengan melihat konteks ungkapannya. Karena konteks ungkapan dalam pidatonya ini menunjukkan makna kesantunan, dan untuk menunjukkan kesantunan berbahasanya maka

[17] http://naguibmahfouz.shorouk.com/biography.aspx. diakses pada hari Selasa 7 April 2015.

Najib Mahfudz berusaha untuk mengambil perhatian diantara mereka -para hadirin- untuk masuk ke dalam pesan pidatonya. Apabila *kalam* itu semata-mata untuk menunjukkan pesan isi pidatonya maka *kalam* itu akan berbentuk *kalam khobari* dengan tujuan untuk menunjukkan kepada lawan bicaranya bahwa Najib Mahfudz ingin mengenalkan peradaban Fir'auniyah dengan contoh *kalam khabari* berikut ini:

أنا سأقدم الحضارة الفرعونية

Akan tetapi bentuk *kalam kobari* di atas ini hanya memiliki sedikit nilai kesantunan berbahasa dibandingkan dengan *kalam amr* berikut ini:

" دعونى أقدمها ـ الحضارة الفرعونية ـ بما يشبه القصة طالما أن الظروف الخاصة بى قضت بأن أكون قصاصا"

c. Gaya bahasa yang tidak langsung dengan menggunakan *kalam istifham*

Contoh gaya bahasa pidato Najib Mahfudz dengan menggunakan *kalam istifham* yang menghendaki kepada makna yang tidak asli adalah sebagai berikut:

١. وقال نجيب محفوظ: "معذرة. أشعر بأنى كدرت شيئا من صفوكم ولكن ماذا تتوقعون من قادم من العالم الثالث ؟[18]

Contoh kutipan di atas menunjukkan bahwa

[18] http://naguibmahfouz.shorouk.com/biography.aspx. diakses pada hari Selasa 7 April 2015.

Najib Mahfudz menggunakan kalam *istifham* yaitu dengan lafadz ماذا. Lafadz *istifham* ini memiliki arti menguraikan tentang sesuatu yang tidak berakal. Apabila dilihat dari makna lafadz *istifham* di atas, maka maksud kutipan di atas ini menunjukkan bahwa Najib Mahfudz meminta jawaban tentang uraian gagasan dari lawan bicaranya tentang ketentuan-ketentuan yang belum diketahui. Akan tetapi bentuk *kalam istifham* ini, tidak menuntut hal tersebut dengan melihat konteks kalimatnya. Karena susunan *kalam istifham* yang digunakan Najib Mahfudz dalam pidato resminya adalah bentuk *kalam istifham* yang tidak membutuhkan jawaban dari lawan bicaranya. Melainkan makna dari *kalam istifham* di atas ini, adalah keluhan atau penyesalan dengan bentuk susunan *kalamnya* sebagai berikut:

هذا فحسب ما استطعت أن أقدمه ولا زيادة فأنا إلا رجل قادم من العالم الثالث

Yang artinya "sekian yang bisa saya sampaikan dan tidak ada tambahan, saya hanyalah seorang laki-laki yang datang dari alam ketiga". Dari sini kita bisa melihat bahwa *kalam istifham* ini tidak membutuhkan jawaban dari lawan bicaranya. Akan tetapi *kalam* tersebut bermakna keluhan atau penyesalan dari seorang Najib Mahfudz. Hal ini membuktikan bahwa

maksud *kalam* dengan bentuk *istifham* ini, memiliki nilai kesantunan berbahasa daripada makna *kalam* penyesalan tersebut diungkapkan secara langsung.

Contoh *kalam istifham* selanjutnya adalah sebagai berikut:

٢. وقال نجيب محفوظ: " أجل كيف وجد الرجل القادم من العالم الثالث فراغ البال ليكتب قصصا؟[19]

Contoh kutipan di atas menunjukkan bahwa Najib Mahfudz menggunakan *kalam istifham* yaitu dengan lafadz كيف. lafadz *istifham* ini memiliki arti menuntut adanya penggambaran keadaan. Maka kutipan di atas ini, seakan-akan Najib Mahfudz meminta sebuah gambaran perasaan seorang laki-laki yang datang dari alam ketiga yang memiliki waktu kosong untuk menulis berbagai cerita.

Susunan *kalam istifham* ini memiliki makna yang tidak selayaknya dengan konteks kalimat. Karena maksud seorang laki-laki yang datang dari alam ketiga adalah Najib Mahfudz sendiri. Bagaimana mungkin ia tidak tahu keadaannya sendiri? Maka kemudian *kalam istifham* ini memiliki makna pengalihan dari makna asli kepada makna yang tidak asli yaitu bermakna sebuah kekaguman.

[19] http://naguibmahfouz.shorouk.com/biography.aspx. diakses pada hari Selasa 7 April 2015.

Kalam istifham ini menunjukkakn rasa kekaguman Najib Mahfudz atas dirinya sendiri. Karena seakan-akan Ia tidak memiliki kesempatan untuk menulis berbagai kisah para sastrawan yang datang dari alam ketiga. Akan tetapi Ia mampu untuk menulis berbagai cerita tersebut. Ia juga terkagum dengan keberhasilannya mendapatkan penghargaan Nobel Akademi dari Swedia sebagai sastrawan Arab.

Adapun gaya bahasa tidak langsung yang baik adalah berusaha menjadikan lawan bicara yang mengungkapkan makna perkataan walaupun makna tersebut belum dijelaskan oleh si pembicara.[20] Maka dari sinilah terlihat gaya bahasa kesantunan Najib Mahfudz dalam pidatonya pada acara sidang penerimaan penghargaan Nobel Akademi dari Swedia. Sebagaimana karakter manusia jika berbicara tidak menyatakan maksud perkataannya secara jelas. Maka ia akan menggunakan pemberitahuan maksud perkataannya dengan gaya bahasa yang tidak langsung seperti contoh di atas ini.

1.2 Kesantuan berbahasa Najib mahfudz dengan menggunakan gaya bahasa majas.

Contoh gaya bahasa pidato Najib Mahfudz dengan menggunakan gaya bahasa majas adalah sebagai berikut:

[20] I Dewa Putu Wijaya, *Analisis,* hlm. 29.

١. وقال نجيب محفوظ: "قدر لي يا سادة أن أولد في حضن هاتين الحضارتين. وأن أرضع لبانهما واتغذى على أدابهما وفنونهما. ثم ارتويت من رحيق ثقافتكم الثرية الفاتنة.[21]

Susunan jumlah yang menggunakan majas *isti'arah* adalah sebagai berikut:

أن أولد في حضن هاتين الحضارتين

وأن أرضع لبانهما

Jumlah pertama, Najib Mahfudz menyerupakan kata الحضارة dengan kata الحاضن (pengasuh) sebagai *musabah bihnya* kemudian Ia membuang lafadz tersebut dan menyebutkan salah satu sifat lazimnya dari kata الحاضن yaitu الحضانة(mengasuh). Kemudian *karinah* yang menggantikan makna aslinya adalah الحضانة!.

Jumlah kedua, Najib Mahfudz menyerupakan kata الحضارة dengan kata الأم sebagai *musabah bihnya* kemudian Ia membuang lafadz tersebut dan menyebutkan salah satu sifat lazimnya dari kata الأم yaitu اللبن (susu). Kemudian *karinah* yang menggantikan makna aslinya adalah الرضاعة (menyusui).

Gaya bahasa majas yang digunakan Najib Mahfudz di atas ini, merupakan bentuk *istiarah makniyyah*, yaitu gaya bahasa *istiarah* dalam bahasa Arab yang tidak menyebutkan *musyabbah bihnya* dengan jelas, melainkan cukup menyebutkan

[21] http://naguibmahfouz.shorouk.com/biography.aspx. diakses pada hari Selasa 7 April 2015.

sifat kebiasaannya.[22]

Demikian Najib Mahfudz menggunakan majas untuk mengungkapkan maksud dari perkataannya. Kita mengetahui perkataan yang menggunakan majas dapat memberi kesan ke dalam hati lawan bicara kita, yaitu perasaan lembah lembut. Sebagaimana Najib Mahfudz menggunakan kalimat berikut ini dalam sambutannya:

قدر لى يا سادة أن أولد فى حضن هاتين الحضارتين. وأن أرضع لبانهما واتغذى على أدابهما وفنونهما. ثم ارتويت من رحيق ثقافتكم الثرية الفاتنة.

Contoh kutipan di atas ini lebih lembut dari pada menggunakan kalimat berikut ini:

قدر لى يا سادة أن أولد في المصر الذي تنمي فيه الحضارة الفرعونية والإسلامية وتربيت تحت هاتين الحاضرتين ثم تعلمت من خزائن ثقافتكم العظيمة.

Maka dari sini kita bisa mengambil kesimpulan bahwa pengungkapan perkataan dengan menggunakan majas menunjukkan kesantuan kebahasaan seseorang.

D. Kesimpulan

Setelah penulis mengkaji isi pidato Najib Mahfudz pada sidang penghargaan Nobel Sastra untuk dirinya di Akademi Sastra Swedia, penulis menemukan beberapa gaya bahasa

[22] Mardjoko Idris, Ilmu Balaghah Antara al-Bayan dan al-Badi', (Yogyakarta: Teras, 2007), hlm, 39.

yang digunakan oleh Najib Mahfudz dalam menyampaikan isi pidatonya. Diantaranya adalah *pertama,* Ia menggunakan kesantuan berbahasa dengan gaya bahasa tidak langsung yang terbagi menjadi tiga bagian yaitu: *kalam khobari, kalam istifham,* dan *kalam amr. kedua,* Ia menggunakan gaya bahasa majas dengan bentuk *istiarah makniyyah* yaitu gaya bahasa *istiarah* dalam bahasa Arab yang tidak menyebutkan *musyabbah bihnya* dengan jelas, melainkan cukup menyebutkan sifat kebiasaannya.

Dengan pemaparan di atas ini, tentang gaya bahasa berbahasa Najib Mahfudz yang digunakannya untuk menyampaikan isi pidatonya membuktikan bahwa dirinya adalah seorang sastrawan Arab yang berhak untuk mendapatkan penghargaan Nobel Sastra dari Akademi Sastra Swedia. Selain ia memiliki segudang karya sastra yang dituangkan dalam bentuk tulisan, ia juga memiliki keahlian gaya bahasa lisan dalam mengungkapkan kesantunan berbahasanya.

Daftar Pustaka

Atho'illah Fathoni, Ahmad. *Leksikon Sastrawan Arab Modern: Biografi & Karyanya*, Yogyakarta: DataMedia, 2007.

Bloomfield, Loenard, *Language: Bahasa*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995.

Fauzi, Mahmud. *I'tirafat Najib Mahfudz*, Mesir: *ad-Dar as-Sababi al-Arabi*, 1978.

Idris, Mardjoko. *Ilmu Balaghah Antara al-Bayan dan al-Badi'*, Yogyakarta: Teras, 2007.

Putu Wijaya, I Dewa. *Analisis Wacana Pragmatik: Kajian Teori dan Analisis*, Surakarta: Yuma Pustaka, 2009.

http://muallaqat-sastra.blogspot.com/200808//biografi-najib-mahfuz.html diakses, 5 Juni 2015.

http://jainudin-betawi.blogspot.com/201011//sejarah-bahasa-arab.html, akses, 5 Juni 2015.

http://naguibmahfouz.shorouk.com/biography.aspx diakses pada hari Selasa 7 April 2015.

11

IKONITAS DAN GAYA BAHASA NOVEL ADZRA' JAKARTA KARYA NAJIB KAILANI

Oleh: Mas Tajuddin Ahmad

A. Biografi Najib Al-Kailani

Najib Al-Kailani memiliki nama lengkap Najib bin Ibrahim bin Abdul Lathif Al Kailani anak pertama dari tiga bersaudara. Ia dilahirkan pada tanggal 10 Juni 1931 di Syarsyabah Provinsi Gharbia Mesir[1] dan meninggal dunia pada 6 Maret 1995.[2] Keluarga besarnya tinggal di Syarsyabah dan sebagian desa disekitar. Ayahnya adalah seorang petani dan dari bertani itu ia memberi nafkah keluarganya. Ayah Najib memiliki tiga putra yaitu Najib, Amin dan Muhammad. Ketika Najib berumur delapan tahun terjadi Perang Dunia kedua, maka keadaan desa menjadi sangat krisis. Para penduduk desa menjadi semakin menderita dengan diwajibkan bagi mereka untuk menyerahkan penghasilan mereka kepada penjajah.

[1] Achmad Atho'illah Fathoni, *Leksikon Sastrawan Arab Modern, Biografi & Karyanya*, (Yogyakarta: DATAMEDIA, 2007), hlm. 115.

[2] *Ibid.*, hlm. 116.

Salah seorang yang berpengaruh dalam kehidupan Najib Al-Kailani adalah Kakek dari ibunya. Beliau adalah orang yang salih, pedagang kapas yang sukses, penghafal Al-Qur'an, tidak mau bersaing dalam hal materi. Najib Al-Kailani berkata : "saya telah terpengaruh dengan beberepa moral/akhlak, dan akhlak orang inilah yang sangat berpengaruh dalam kehidupan saya dibandingkan akhlak orang lain sejak kecil. Dia telah memotivasi orang tua saya tentang pendidikan saya. Dia memberi hadiah ketika mengetes saya pada sore hari sembari berbaring di atas ranjang. Dia mengingatkan saya ketika salah sedangkan orang lain tidak mengetahui kesalahan saya".[3]

Najib Al-Kailani mengenyam pendidikan dasar di Sinbad. Dia tumbuh dan besar dalam situasi sosial, politik, dan ekonomi yang sulit karena pada saat Najib Al-Kailani berumur 8 tahun Perang Dunia kedua berkobar. Setelah menamatkan pendidikan dasar di Sinbad, ia melanjutkan ke sekolah menengah di Tanta selama 5 Tahun setelah itu ia melanjutkan pendidikannya di Fakultas Kedokteran Universitas Fuad I pada tahun 1951 atas dorongan ayahnya meskipun ia lebih berminat pada ilmu sastra atau hukum.[4]

B. Karya-karya Najib Al-Kailani

Kiprah Najib Al-Kailani dalam dunia sastra sebagai cerpenis, novelis, dan penyair bermula dari kegemarannya

[3] عبدالله بن صالح العريني، الاتجاه الإسلامي في أعمال نجيب الكيلاني القصصية، الطبعة الثانية، (رياض: داركنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، 1425 هـ 2005 - م)، 11 - 12.

[4] Achmad Atho'illah Fathoni, *Leksikon Sastrawan Arab Modern, Biografi & Karyanya*, (Yogyakarta: DATAMEDIA, 2007), hlm. 115.

membaca, terutama membaca majalah-majalah sastra yang terbit pad a masa itu, seperti *al-risalah, al-tsaqofah, al-hilal* dan *al-muqtathof*. Melalui majalah-majalah tersebut, ia memperluas wawasannya dan dapat berkenalan dengan banyak sastrawan.

Najib Al-Kailani termasuk sastrawan Arab modern yang produktif. Ia telah mengarang 33 novel, 3 buah antologi puisi dan pernah juga menulis naskah drama dan film. Keaktifannya menulis sejak dudukdi sekolah menengah.

Beberpa Najib Al-Kailani telah diterjemahkan ke dalam ke dalam beberapa bahasa seperti Inggris, Italia, Rusia, Turki, Urdu dan Indonesia. Tidak sedikit penghargaan telah diberikan untuk menghormati karya-karyanya. Berikut adalah hadiah dan penghargaan yang diterima oleh Najib Al-Kailani, di antaranya adalah :

a. Penghargaan dari Departemen Pendidikan dan Pengajaran atas novelnya "الطريق الطويل" tahun 1957.
b. Penghargaan dari Departemen Pendidikan dan Pengajaran atas novelnya "الظلام " tahun 1958.
c. Penghargaan dari Departemen Pendidikan dan Pengajaran atas karyanya "إقبال الشاعر الثائر" tahun 1958.
d. Penghargaan dari Menteri Pendidikan dan Pengajaran atas bukunya yang berjudul "شوقي في ركب الخالدين" tahun 1958.
e. Penghargaan dari Departemen Pendidikan dan Pengajaran atas bukunya yang berjudul "المجتمع المريض" tahun 1958.

f. Hadiah Klab Novel dan Medali Emas dari Taha Husein atas kumpulan cerpennya berjudul "موعدنا غدا" tahun 1959.

g. Penghargaan dari Majlis A'la untuk Pembinaan Seni dan Sastra atas novelnya yang berjudul "اليوم الموعود" tahun 1960.

h. Penghargaan dari Departemen Pendidikan dan Pengajaran atas antologi cerpennya "دموع الأمير"

i. Penghargaan dari *Majma' al-lughoh al-'arabiyyah* atas novelnya berjudul "قاتل حمـزة" tahun 1972.

j. Hadiah Medali Emas dari presiden Pakistan Ziya ul Haq atas bukunya "إقبال الشاعر الثائر" tahun 1980.

Adapun berikut adalah karya-karyanya :

Novel :

1. أرض الأنبياء
2. حكاية جادالله
3. حمامة سلام
4. دم لفطير صهيون
5. الذين يحترقون
6. رأس الشيطان
7. الربيع العاصف
8. رحلة إلى الله
13. عذراء خاكرتا
14. على أبواب خيبر
15. عمالقة الشمال
16. في الظلام
17. قاتل همزة
18. ليالي تركستان
19. ليل الخطايا
20. مواكب الأحرار

9. رمضان حبيبي
10. رحلة إلى الله
11. طلائع الفجر
12. الظل الأسود
21. النداء الخالد
22. نور الله
23. اليوم الموعود

Antologi Cerpen :

1. ابتسامة في قلب الشيطان
2. أرض الأشواق
3. ميرة الجبل
4. الرايات السود
5. غذراء القرية
6. الكأس الفارغة
7. لقاء عند زمزم
8. ليل العبيد
9. يوميات الكلب شملول
10. دموع الأمير
11. حكايات طبيب
12. عند الرحيل
13. فارس هوازن
14. موعدنا غدا
15. العالم الضيق

Antologi Puisi :

1. عصر الشهداء
2. أغاني الغرباء
3. كيف ألقاك
4. مدينة الكبائر

Naskah Drama :

Naskah drama berjudul "على أسرار دمشق" yang terdiri atas lima babak.

Buku ilmiah dalam bidang Kedokteran, keagamaan dan Politik:

1. حول الدين والدولة
2. الطريق إلى اتحاد اسلامي
3. نحن والإسلام
4. تحت راية الإسلام
5. المجتمع المريض
6. إقبال الشاعر الثائر
7. شوقي في ركب الخالدين
8. أعداء الإسلامية
9. الإسلامية والمذهب الأدبية
10. لمحات من حياتي
11. في رحاب الطب النبوي
12. الصوم والصحة
13. مستقبل العالم في صحة الطفل

Najib Kailani tidak salah jika dikatakan sebagai 'Pelopor Novel Islam'. sistematika menarik yang menjadi ciri tulisannya tampak pada novel-novelnya yang selalu mengungkapkan penderitaan kaum muslimin di berbagai negeri. *Azh Dzillu Al Aswad* misalnya yang menggambarkan permasalahan kaum muslimin di Ethiopia dan memaparkan fakta sejarah yang mungkin sudah dilupakan masyarakat Ethiopia sendiri. Najib mendapatkan dokumen sejarah dari pemberontak Erteria.[5] Medan penulisan Najib Kailani yang paling subur adalah fiksi. Dalam menulis fiksi ia selalu mengambil sejarah sebagai latar belakang novel-novelnya, seperti *Nurullah, Qathilu Hamzah,*

[5] Herry Mohammad, dkk, *Tokoh-Tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*, (Jakarta: Gema Insani, 2006), hlm. 281.

Umar Yadhharu fil Qudsi. Selain itu, Najib Kailani juga selalu mengambil realitas umat Islam di seluruh penjuru dunia sebagai latar belakang novel-novelnya seperti *Adzra' Jakarta* yang menggambarkan perang dahsyat antara komunis dengan umat Islam Indonesia yang korbannya lebih dari seperempat juta orang muslim.[6]

C. Ikonitas Pada Novel عذراء جاكرتا (Gadis Jakarta) karya Najib al Kailani

Novel merupakan sebuah karya yang memiliki beragam makna sehingga akan memunculkan pemaknaan yang berbeda-beda baik antara pengarang karya novel *tersebut* dengan pembaca atau antar sesama pembaca, bisa saja pemaknaan yang dilakukan pembaca sama dengan maksud dan tujuan sang pengarang atau sebaliknya maksud pengarang jauh berbeda dipahami oleh pembaca. Terdapat dua pendekatan yang dilakukan untuk mengapresiasi atau memaknai sebuah karya novel. Pertama yaitu yang bersifat ekstrinsik yakni dengan melihat berbagai aspek luar yang mengonstruk novel seperti lingkup sosial, budaya sang pengarang novel yang kemudian dihubungkan dengan struktur bahasa dalam novel. Kedua, yang bersifat intrinsik yang melihat keterkaitan unsur-unsur dalam novel seperti penokohan, setting, alur. Kedua pendekatan ini memiliki kelebihan dan kekurangan masing-masing. Namun, hal yang ditekankan di sini adalah adanya kebebasan seorang pembaca dalam mengapresiasi sebuah karya novel.

[6] *Ibid*., hlm. 282.

Semiotika adalah disiplin ilmu yang mengkaji tanda dan segala sesuatu yang berhubungan dengan tanda, seperti sistem tanda dan proses yang berlaku dalam penggunaan tanda tersebut.[7] Ferdinand de Saussure berpendapat bahwa semiotik adalah ilmu yang mengkaji tanda-tanda yang merupakan bagian dari kehidupan sosial dalam masyarakat.[8]

Kata Semantik sebenarnya merupakan istilah teknis yang mengacu pada studi tentang makna (arti: meaning). Istilah ini merupakan istilah baru dalam bahasa Inggris. Mengenai sejarah istilah ini dapat dibaca karangan A.W. Read yang berjudul *An Acount of the world Semantics* yang dimuat dalam majalah *World*, No. 4 tahun 1948, halaman 78-97. Meskipun sudah ada istilah semantik, misalnya dalam kelompok kata *semantik philosophy* pada abad ke 17, istilah semantik baru muncul dan diperkenalkan melalui organisasi filologi Amerika (*American Philological Assosiation*) tahun 1894 yang judulnya *Reflected Meaning a Point in Semantics.*[9]

Menurut Peirce, makna tanda yang sebenarnya adalah mengemukakan sesuatu ia menyebutnya *representament*. Apa yang dikemukakan tanda, apa yang diacunya, yang ditunjuknya disebut oleh Peirce sebagai *object* (bahasa Inggris), dia juga menyebutnya *designatum* atau *denotatum* (denotatum adalah

---

[7] Sembodo Ardi Widodo, *SemiotikMemahami Bahasa Melalui Sistem Tanda*, (Yogyakarta: Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga, 2013), hlm. 1.

[8] Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, (London: Cuckworth, 1990), hlm. 15.

[9] Mansoer Pateda, *Semantik Leksikal*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2010), hlm. 2-3

kelas penunjuk).[10] Peirce membedakan tiga macam tanda menurut sifat penghubungan tanda dan denotatum, yaitu ikon, indeks dan simbol.[11]

Dalam poin ini penulis akan fokus dalam pembahasan ikon saja. Ikon adalah tanda yang ada sebagai kemungkinan tanpa tergantung pada adanya sebuah denotatum, tetapi dapat dikaitkan dengannya atas dasar suatu persamaan yang potensial dimilikinya. Semua yang ada bisa tergolong dalam ikon karena semua yang ada itu dapat dikaitkan dengan sesuatu yang lain.[12] Foto, potret, peta jalan, model adalah tanda yang ikonik pada tingkat tinggi. Impian, lukisan, not musik, filem drama, upacara ritual, arak-arakan, tarian, pakaian, arsitektur adalah tanda yang ikonik dalam berbagai tingkatan.[13]

Penulis menemukan ikonitas dalam novel عذراء جاكرتا karya Najib Al Kailani**,** yakni terdapat unsur kesamaan antara tanda (dalam hal ini tokoh) dengan denotatum. Berikut adalah ikon yang ada dalam Novel عذراء جاكرتا karya Najib Al Kailani :

1. Az Zaim = az zaim kata زائم dalam bahasa Arab berarti pemimpin. Dalam novel tersebut Az Zaim adalah Seorang pemimpin partai atau organisasi besar pada

[10] Panuti Sudjiman dan Aart van Zoest, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996), hlm. 7.

[11] Sembodo Ardi Widodo, *SemiotikMemahami Bahasa Melalui Sistem Tanda*, (Yogyakarta: Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga, 2013), hlm. 13.

[12] M.H. Abrams, *A Glosary of Literay Term*, (New York: Holt, Rinehart and Wiston, 1981), hlm. 171.

[13] Stephen Ullmann, *Pengantar* Semantik, terj., Sumarsono, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. 20.

zamannya. Organisasi itu menghimpun sejumlah perempuan muda terpelajar yang jemu dengan kondisi Indonesia. Pemikiran mereka dipengaruhi oleh filsafat yang tidak sesuai dengan budaya Indonesia.[14]

2. Fathimah = mahasiswi di salah satu perguruan tinggi, najib kailani memilih nama Fathimah seperti karakter siti fatimah binti Muhammad yang amat sabar dan teguh dalam menghadapi cobaan hidupnya. Fathimah adalah anak dari muhammad idris sebagaimana Fathimah adalah anak dari Nabi Muhammad.
3. *Al qaid* = pemimpin pengawal kenegaraan. Najib memilih diksi Al qaid sesuai dengan arti Al qaid itu sendiri yaitu Pemimpin
4. H. Muhammad Idris = beliau adalah ulama', beliau juga ayah fathimah. Hal ini mengingatkan kita pada Sosok Nabi Muhammad Saw. yang juga seorang tokoh umat Islam sepanjang zaman dan seorang ayah dari Fathimah
5. Abul Hasan = seorang mahasiswa dan kekasih fathimah. Dalam bahasa Arab Abul Hasan berarti ayahnya Hasan. Hal ini seperti Ali bin Abi Thalib yang merupakan ayah dari Hasan dan juga merupakan suami dari Fatimah.

[14] Najib Kailani, *Gadis Jakarta*, terj., Pahrurroji Muhammad Bukhori, (Yogyakarta: Navila, 2003), hlm. 2.

4. Gaya Bahasa Pada Novel عذراء جاكرتا (Gadis Jakarta) karya Najib al Kailani

Gaya bahasa atau sering disebut *uslub* mempunyai beragam definisi. Penulis hanya akan memaparkan satu definisi dari *Al-zaroni* yang mendefinisikan *uslub* adalah cara tuturan yang ditempuh penutur dalam menyusun tuturannya dan memilih kosakatanya atau cara tuturan yang khas yang ditempuh penutur dalam menyampaikan makna dan maksud tuturannya.[15]

Najib Kailani merupakan sastrawan dan sejarawan Mesir. Bukan hanya sejarah mesir dan islam saja tapi sejarah Bangsa lain seperti Turkistan dan Indonesia. Novel عذراء جاكرتا merupakan novel yang menggambarkan situasi Indonesia pada tahun 1965 dan juga merupakan salah satu novel Najib al Kailani yang sangat unik karena dia belum pernah meninjakkan kaki di Indonesia. Pertanyaan yang muncul adalah bagaimana bisa Najib Kailani membuat novel tersebut padahal dia belum pernah datang ke Indonesia, dari mana ia mendapatkan data-data tentang kondisi Indonesia dan bagaimana validitas dari data-data itu. Dalam novel tersebut Najib Kailani sangat hati-hati dalam menempatkan term-term di dalamnya seperti penggunaan term "Partai". Najib Al Kailani tidak secara langsung menyebut apa nama partai itu. Disinyalir partai yang dimaksud adalah partai PKI yang menjadi rezim

[15] Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Bahasa dan Sastra Arab,* (Yogyakarta: Karya Media, 2013), hlm. 10.

ketika itu. Berbeda dengan penggunaan term "Masyumi", Najib secara tegas menggunakan term itu dalam novelnya. Disinyalir penggunaan term tersebut secara jelas karena ada faktor kedekatan ideologis antara Ikhwanul Muslimin (yang dianut Najib Al-Kailani) dan Masyumi yang berfahamkan Nasionalis Religius.

Terlepas dari pertanyaan-pertanyaan tadi novel عذراء جاكرتا memiliki gaya bahasa tersendiri. Dalam makalah ini penulis hanya akan memfokuskan pada tiga kajian yaitu gaya bahasa narasi dan percakapan, repitisi dan metafora. Berikut adalah pemaparannya :

a. Gaya bahasa narasi yang digunakan Najib Al-Kalini dalam novel عذراء جاكرتا sangat lugas dan berani seperti berikut :

"والمنظمة هي منظمة الحركة النسائية"[16]

yang berarti "organisasi yang dipimpin Az-Zaim adalah organisasi wanita".

Menurut penulis Najib Al-kailani sangat berani dalam memilih kata "wanita" yang ditujukan kepada organisasi Partai yang otoriter ketika itu dan tidak akan segan menghabisi orang yang tidak menerima ideologi mereka. Wanita yang dikenal lemah lembut dinisbatkan Najib Al-Kailani kepada Partai Az-Zaim.

Gaya bahasa seperti itu juga terdapat pada ungkapan berikut :

[16] نجيب الكيلاني، عذراء جاترتا، (قاهرة: Alsahoh، 2005)، ص 5

"واستطاعوا أن يقدم إليهن خليطا من الأفكار المرقعة التي تجمع بين الطموح والمجد والقومية والقشور الدينية من الجانب السياسي بأسلوب مرن بارع"[17]

yang artinya "mereka mengajak para perempuan mewujudkan satu pemikiran tolol, menggabungkan antara ambisi, kemewahan, nasionalisme dan sentimen politik keagamaan yang dibingkai dengan retorika menakjubkan".

Najib Mahfud dengan berani memilih kata المرقعة dalam mengambarkan pemikiran organisasi yang dipimpin Az-Zaim.

Selanjutnya gaya bahasa yang berani dan lugas juga terdapat pada percakapan antara Haji Muhammad Idris dan anaknya Fatimah yang menggambarkan sosok Al-Zaim dengan apa adanya sebagai berikut :

"الزعيم تلميذ مخلص . . وابن بار للثقافة المُلحدة . . . . الجميع يعرفون ذلك . . هو ثعلب خطر . قالت فطة لَهفَةً أنه لا يملك سوى الكلمات الطنانة"[18]

yang berarti "Az-Zaim itu cerdas dan kekufuran sudah lekat dalam jiwanya, semua orang tahu dia itu serigala berbahaya. Fatimah berkata ia hanya memiliki kata-kata manis yang membius masyarakat". Dalam ungkapan tersebut mereka berdua menggambarkan dengan berani dan tegas dalam menggambarkan pemimpin partai yang otoriter ketika itu yaitu Az-Zaim.

---

[17] نفس المراجع، ص 6.
[18] نفس المراجع، ص 17 – 16 . .

b. Repitisi dalam Novel tersebut salah satunya terdapat pada percakapan antara Al-Zaim dan Tanti istrinya sebagai berikut :

لا . . . لا . . . ليست هذه التي أعرفها . . . . . [19]

Yang berarti "tidak..... tidak.... kau bukanlah Tanti yang aku kenal."

Ungkapan tersebut diucapkan Al-Zaim kepada istrinya yang telah berubah menjadi pembangkang yang sebelum hanya taat dengan apa yang dikatakan Al-Zaim.

Selanjutnya perkataan Al-Zaim yang menggunakan repitisi tadi dibalas juga oleh Fatimah dengan menggunakan repitisi sebagaimana berikut :

وأنت ! ! أنت تعبد ذاتك . . أنت كل شيء . . . . [20]

Yang berarti "dan engkau ... engkau hanya menyembah dirimu. Engkau menganggap dirimu adalah segalanya."

Repitisi yang ada pada perkataan Fatimah adalah ungkapan kemarahan karena cemburu.

c. Metafora

Terdapat beberapa metafora dalam novel ini, antara lain :

يا قمري المضيء : wahai bulanku yang bersinar (ungkapan ini

[19] نفس المراجع، ص 7 . . .
[20] نفس المراجع، ص 7 . . .

ditujukan Al-Zaim untuk istrinya Tanti).[21]

هوثعلب خطر : dia serigala berbahaya.[22]

أنتِ الجنة على الأرض : engkau adalah surga dunia (Pujian komandan pengawal istana kepada Murni kekasihnya).[23]

Daftar Pustaka

Fathoni, Achmad Atho'illah, *Leksikon Sastrawan Arab Modern, Biografi & Karyanya*, (Yogyakarta: DATAMEDIA, 2007).

Qalyubi, Syihabuddin, *Stilistika Bahasa dan Sastra Arab,* (Yogyakarta: Karya Media, 2013).

Mohammad, Herry, dkk, *Tokoh-Tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*, (Jakarta: Gema Insani, 2006).

Widodo, Sembodo Ardi, *Semiotik Memahami Bahasa Melalui Sistem Tanda*, (Yogyakarta: Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga, 2013).

De Saussure, Ferdinand, Course in General Linguistics, (London: Cuckworth, 1990).

Pateda, Mansoer, Semantik Leksikal, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2010).

Sudjiman, Panuti dan Aart van Zoest, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996).

[21] نفس المراجع، ص 5.
[22] نفس المراجع، ص 16.
[23] نفس المراجع، ص 25.

Abrams, M.H., A Glosary of Literay Term, (New York: Holt, Rinehart and Wiston, 1981).

Ullmann, Stephen, Pengantar Semantik, terj., Sumarsono, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012).

Najib Kailani, Gadis Jakarta, terj., Pahrurroji Muhammad Bukhori, (Yogyakarta: Navila, 2003).

نجيب الكيلاني، عذراء جاترتا، (قاهرة: Alsahoh، 2005) .

عبدالله بن صالح العريني، الاتجاه الإسلامي في أعمال نجيب الكيلاني القصصية، الطبعة الثانية، (رياض: داركنوز إشبيليا للنشر و التوزيع، 1425 هـ-2005م) .

TENTANG PENULIS

Mardjoko Idris, dosen Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Karir akademiknya dimulai dari Madr. Ibtidaiyyah Negeri/SD Islam di Ngesrep, Madrs. Tsanawiyah Negeri/SMP Islam di Ngesrep, Madr. Aliyah Negeri /SMA al-Islam Surakarta (tidak tamat), KMI Pondok Modern Gontor Ponorogo, S-1 di IAIN (sekarang) UIN Sunan Kalijaga, S-2 di IAIN Sunan Kalijaga, S-3 juga di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Sebagai seorang dosen, Mardjoko banyak menulis buku, makalah ilmiyah, dan melakukan penelitian- utamanya tentang kajian Linguistik al-Quran, terutama dari sudut pandang Ilmu Balâghah. Dalam pengabdian Mardjoko banyak memberi pelatihan Desain Pembelajaran di Perguruan Tinggi Islam, Fasilitator dalam Pelatihan Imam dan Khatib Jumat, Fasilitator dalam Pengelolaan Masjid, serta banyak melakukan pengabdian kepada masyarakat di pedesaan.

Buku yang diterbitkan antara lain; *Ilmu Balaghah*: Kajian Khusus Uslub Jinas dan Iqtibas (Teras); *al-Balâghah*: Kajian Ayat-ayat Iltifât dalam al-Quran (Belukar); *Semantik al-Quran*: Pertentangan & Perbedaan Makna (Teras); *Kebangkitan*

Intelektualisme di Mesir: Studi Biografi dan Pemikiran Thoha Husein (Teras); *Ilmu Balaghah*; Antara al-Bayan dan al-Badî' (Teras); *Ktritik Sasatra Arab*: Sejarah, Teori dan Aplikasinya (Teras); *Bahasa Arab: Bagi Pemula* (Belukar); *Semantik al-Quran*: Tinjauan Makna Kosa Kata (Mitra Cendikia); *Stilistika al-Quran*: Kajian Pragmatik (KaryaMedia); *Ayat-ayat Doa dalam al-Quran*: Analisis Konteks (KaryaMedia); *Tema Feminisme* dalam Novel Mudzakkarât Thabibah, dalam Islam dan Tafsir Modernitas (Lembaga Penelitian); *Ilmu Ma'ani*: Kajian Struktur dan Makna (KaryaMedia); *Retorika Berbahasa Arab*: Kajian Ilmu Bayân (KaryaMedia); *Ilmu Badî*: Kajian Keindahan Berbahasa (KaryaMedia); *Kalimat Perintah dalam al-Quran:* Tinjauan Struktur dan Makna (Maghza Books); *Mengintip Gaya Bahasa Nidâ dalam Al-Quran* (Idea); *Berdoa dan Beribadah*: Menjaga Hubungan Vertikal dan Horizontal (Maghza Books), *Ilmu al-Balâghah*: Dirâsah fî Ilmi al-Bayân wa al-Badî (Maghz Bokks), *Istifhâm dalam Al-Qurân*: Tinjauan Khusus Struktur dan Fungsi Retorik (proses penerbitan); *Fungsi Istifhâm dalam Al-Qurân:* Perspektif Tindak Tutur (proses penerbitan); *Jawab Pertanyaan dalam Al-Qurân:* Tinjauan Struktur dan Prinsip Percakapan; (proses penerbitan), dan *Kalimat Larangan dalam al-Quran*: Tinjauan Fungsi Retorik (Proses penerbitan).

Makalah dalam Jurnal, Buku atau Prosiding, antara lain *Tajâhul-*Ârif: Studi Retorka al-Qurân (Al-Bayân), *Kalimat Perintah dalam al-Quran*: Tinjauan Pragmatik (Tsaqâfiyyât), *Emansipasi Wanita dalam Novel an-Nidâu al-K*hâlid karya Najib Kailani (al-Jâmi'ah), *Tarkîb Îjâz dalam Bahasa al-Quran* (al-Lubâb), *Bahasa*

Perbandingan dalam Retorika Bahasa Arab: Tinjauan Derajat Kelangsungan (Adabiyyât), *Iqtibâs Qurany dalam Puisi al-Barudi* (Tsaqâfiyyât), *Telaah Tematik terhadap Kisah Para Nabi* dalam al-Qurân (Tsaqâfiyyât), *Kalimat Perintah dalam al-Quran*: Tinjauan Pragmatik (Tsaqâfiyyât), *Hamzah Istifhâm pada Kalimat "Laisa" dalam al-Qurân*: Tinjauan Makna Retorika (Adabiyyât), *Tuturan langsung dan Tidak Langsung* dalam al-Quran (Adabiyyât), *Kalimat Larangan dalam al-Quran* (al-Quran dan Hadits), *Problem Kemiskinan:* Analisis Sebab dan Jalan Keluar (Aplikasia), *Kalimat Deklaratif dalam al-Qurân:* Analisis Tindak Tutur (Adia), *Konsep Tuhan di Mata Penyair Jahily* (Adabiyyât), *Majâz dalam al-Quran* dalam Buku Keilmuan Integrasi-Interkoneksi (Lembaga Peneltian), *Uslub Amr dalam al-Quran* dalam Buku Merangkai Ilmu-ilmu Keadaban (Fakultas Adab dan Ilmu Budaya), *Majâz Mursal dalam Stilistika al-Qurân* dalam Buku Dinamika Kajian Ilmu-ilmu Adab dan Budaya (Fakultas Adab da Ilmu Budaya), *Retorika Iltifât dalam al-Quran*: Pendekatan Pagmatik dalam Buku Menguak Sisi-sisi Khasanah Peradaban Islam (Adab Press), *Implikatur Percakapan dalam Gaya Bahasa al-Quran* dalam Prosiding Peran Ilmu Keadaban dalam Memperkuat Jati Diri Bangsa (Fakultas Adab dan Ilmu Budaya), *Ketidaksesuaian Prinsip Kuantitas dalam Komunikasi*: Kajian terhadap Stilistika al-Qurân dalam Prosiding Seminar Ilmiah Kebahasaan dan Kesastraan (Balai Bahasa Propinsi DIY), *Imperatif Direktif dalam Gaya Bahasa al-Quran*: Analisis Tindak Tutur dalam Prosiding Seminar Ilmiah Kebahasaan dan Kesastraan (Balai Bahasa Propinsi DIY), Antonimy dalam Bahasa al-Qurân dalam Prosiding Seminar

Ilmiah Kebahasaan dan Kesastraan ((Balai Bahasa Propinsi DIY), الالتفات كإعجاز أسلوب القرآن dalam Buku From UIN Sunan Kali-jaga to The World (Idea Press Yogyakarta).

Aktifitas kesehariannya, antara lain menjadi staf pengajar di beberapa Perguruan Tinggi, terutama dalam mata kuliah Bahasa dan Sastra Arab; antara lain Fakultas Adab & Ilmu Budaya, Pascasarjana S-2 dan S-3 UIN Sunan Kalijaga, STIT Muhammadiyah Ngawi Ja-tim, Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta, Pusat Bahasa UIN Sunan Kalijaga, dan Pondok Pesantren UII Yogyakarta.

Mardjoko Idris pernah menjabat sebagai Kepala Pusat Pemberdayaan Masyarakat UIN Sunan Kalijaga, Ketua Lembaga Pengabdian kepada Masyarakat UIN Sunan Kalijaga, selanjutnya Ketua Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, selanjutnya menjadi Kordinator Diskusi Dosen—dosen Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga. Dalam kehidupan sosial keagamaan, Mardjoko menjadi Pimpinan Pondok Pesantren Wirausaha Sunan Kalijaga Jomblangan Banguntapan.

Pernah tinggal di Cairo Mesir dalam rangka penelitian Disertasi doktoralnya antara tahun 2005-2006, dan mengunjungi beberapa Perguruan tinggi ternama. Antara lain Universitas Al-Azhar, Universitas Cairo, Universitas 'Ainu Syams, Universitas Canal Swess, Universitas Menia, Universitas Zagazig, Universitas Dâr Ulûm, Universitas Al-Azhar di Thanta, Universitas Alexanderia dan Universitas Umul-Qurâ di Makah.

Motto hidupnya adalah *Khairun-Nâsi Anfa'uhum lin-Nâsi* (sebaik-baik manusia adalah yang bermanfaat bagi orang lain).

Mardjoko tinggal bersama istri (Hj. Siri Rokhmi Lestari, SS., MPd.) di Jomblangan Banguntapan, Bantul Telp. 0274 382729 atau Hp. 085868378210.

Moh.Ali Qorror Al Khasy. Lahir di Sumenep, 12 Juni 1992. Ia menempuh S1 di IAIN Sunan Ampel Surabaya, Jurusan Bahasa dan Sastra Arab. Skripsi yang berjudul "Narsisme pada Syi'ir Tema Kebanggaan Abu al-'Alla' al-Maari dalam Antologi Siqht az Zind: Studi Psikologi Sastra" menandai akhir studinya di Surabaya. Kemudian melanjutkan studi Magister di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan konsentrasi Ilmu Bahasa Arab. Thesisnya yang berjudul "Kekerasan Verbal dalam Debat Sunni Syi'ah: Studi Ketidaksantunan Berbahasa dalam al-Munadzarat Baina Fuqaha' Sunnah wa Fuqaha' asy-Syi'ah" menandai akhir studi magisternya. Meski konsentrasi di Linguistik Arab, namun penulis menyukai dunia linguistik secara umum. Hal ini dibuktikan melalui karya yang pernah ditulis "Mengungkap Mens Rea Penistaan Lambang Negara dalam Tuturan Zaskia Gotik: Analisis Wacana Pragmatik". Saat ini, penulis aktif sebagai tenaga pendidik di Institut Keslaman An-Nuqayah (INSTIKA) Guluk-Guluk Sumenep Jawa Timur.

Nasrun Salim Siregar. Lahir di Kabanjahe, 17 April 1992. Anak ke-4 dari pasangan Drs. H Maradong Siregar dan Hj. Nur Insan Hasibuan ini menempuh pendidikan S1 di IAIN Medan Sumatera Utara, Jurusan Tafsir Hadis. Hal ini dibuktikan dengan skripsinya yang berjudul "Al-Labanu Fii Al-Qur'an (Dirasatun Muqaranatun An Al-Labani Fii Al-Bahsi Al-Qur'ani Wa Al-Bahsi

Al-Ilmi)". Selesai menamatkan S1-nya, suami dari Fitriani S.Th.I, M.Ag. melanjutkan studinya di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta konsentrasi Ilmu Bahasa Arab. Penilitiannya yang berjudul "Problematika Pemahaman Agama Islam dalam Naskah Serat Kadis (Kajian Filologi dan Analisis Isi)" menandai akhir studi magisternya. Saat ini, pria yang pernah menjuarai MTQ cabang Tafsir Bahasa Arab tingkat Kabupaten Deli Serdang, aktif mengajar di UIN SU Medan dan STAI Al-Hikmah Medan.

Nur Huda Hasan. Lahir di Jepara, 27 Juni 1990. Ia adalah salah satu alumni Pondok Pesantren Kajen Margoyoso Pati. Setelah belajar di Perguruan Islam Mathaliul Falah, ia melanjutkan studinya di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta jurusan Bahasa dan Sastra Arab. Skripsinya yang berjudul "Ikhtilāf al-Arā' al-Nahwiyyah Baina Ibn Mālik Wa al-Mubarrad (Dirāsah Ta liliyah Muqāranah)" menjadi tiket studinya ke jenjang selanjutnya. Di kampus yang sama, ia menyelesaikan studi magisternya setelah meneliti "Gaya Bahasa Simtud Duror Karya Al-Habib Ali bin Muhammad Husain Al-Habsyi (Studi Analisis Stilistika)". Selain menimba ilmu di UIN Sunan Kalijaga, ia juga menimba ilmu agama di Pondok Pesantren Nurul Ummah Kotagede. Sekarang, ia berkhidmah di STAI Al-Anwar Sarang, Rembang.

Ihsan Sa'dudin. Pria "bolang" ini lahir di Tasikmalaya pada 27 November 1990. Setelah selesai dibangku Sekolah Dasar, penulis melanjutkan pendidikan Madrasah Tsanawiyah dan Aliyah di Ponpes al-Furqon Singaparna Tasikmalaya. Oleh karena penulis terbiasa berkelana, pada tahun 2009 mengambil S1 Bahasa

dan Sastra Arab di UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Hal itu dibuktikan dengan skripsinya yang berjudul "al-Jinas dalam kitab marqotul mahabbah" sebagai penanda kelulusannya. Bekal yang didapat dari S1 mengantarkan penulis menjadi penerjemah lepas bahasa Arab-Indonesia di Mizan dan Staff pengajar di MTs dan MA al-Furqon. Pada tahun 2014, penulis melanjutkan studinya di Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan konsentrasi Ilmu Bahasa Arab. Karya ilmiah yang dihasilkan di Pasca berjudul "Konsep Tasawuf dalam Naskah Kitab 'Ilm at-Tauhid (Kajian Filologi dan Analisis Isi)". Selain menimba ilmu di UIN Sunan Kalijaga, penulis menjadi Staff pengajar dan pembina di MBS Yogyakarta, tutor b. Arab di Surplus dan pengajar di Pusat Bahasa Universitas Muhammadiyah Yogyakarta.

Isnaini Rahmawati. Lahir di Pematang Sari, 8 Agustus 1993. Ia menempuh pendidikan S1-nya di UIN Raden Fatah Palembang jurusan Bahasa dan Sastra Arab. Hal ini dibuktikan melalui tulisan ilmiah sebagai penanda akhir studi sarjananya yang berjudul "Syair Ataaniy Abyatal La'n Li an-Nabighah adz-Dzibyani (Kajian Arud dan Qawafi)". Setelah menamatkan studinya di Palembang, ia mencoba atmosfir pendidikan di Yogyakarta. Pada tahun 2014, ia masuk di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan konsentrasi Ilmu Bahasa Arab. Karya ilmiah yang dihasilkan di sini berjudul "Sastra dalam Bahasa Arab pada Mu'jam Musthalahat al-Adabiyyah Karya Ibrahim Fathi (Kajian Morfologi)". Karya ilmiah tersebut menandai akhir studinya di Yogyakarta. Selama tinggal di Yogyakarta, ia juga

menjadi pengajar pelajaran agama dan bahasa Arab di bimbel Yogyakarta. Sekarang, aktif mengajar di Fakultas Adab UIN Raden Fatah Palembang.

Muhammad Dedad Bisaraguna. Lahir di Sambitangga Kabupaten Bima NTB, 17 Desember 1992. Anak pertama dari pasangan Bapak Drs. Aziz dan Ibu Saodah ini menempuh S1-nya di UIN Sunan Kalijaga jurusan Bahasa dan Sastra Arab. Skripsinya yang berjudul "Syi'r al-Hikmah Wa al-Mauidzoh Fi Diwan Mahmud al-Warraq Dirasah Tahliliyah Simaiyyah Li Riffaterre" menjadi penanda akhir studinya di Fakultas Adab. Kehidupan Yogyakarta yang nyaman dan penuh gairah ilmu, menjadikannya Yogyakarta sebagai tempat studi S2-nya. Di almamater yang sama, ia memperdalam ilmu di Fakultas Pasca Sarjana konsentrasi Ilmu Bahasa Arab. Tugas akhirnya yang berjudul "Metafora dalam Puisi kerinduan Ibnu Arabi Studi Analisis Semiotika-Pragmatik" menandai akhir masa studi Magisternya. Sekarang, aktif menjadi penerjemah dalam rangka kunjungan kedutaan Thailand.

Mas Tajuddin Ahmad. Lahir di Desa Sidomulyo, Kecamatan Sidayu, Kabupaten Gresik, pada tanggal 11 Juni 1992. Berkat do'a kedua orang tuanya, ia menempuh studi S1-nya pada Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab dan Humaniora UIN Sunan Ampel Surabaya melalui jalur Bidik Misi. Studi sarjananya diakhiri dengan penulisan karya ilmiah berjudul "al-Tahlil al-Taqabaliyyu Baina al-Lughah al-Arabiyyah wa al-Lughah al-

Indonesia 'ala mustawa al-harf". Kecintaannya terhadap ilmu membawanya ke kota pelajar untuk melanjutkan studinya. Ia menempuh S2-nya di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan konsentrasi Ilmu Bahasa Arab. Di kampus ini, ia mengkaji "Konsep Zuhud Perspektif Kiai Hasan Ulama dalam Naskah nisul Muttaqin (Kajian Filologi dan Analisis Isi)" sebagai syarat kelulusannya. Sekarang, ia aktif mengajar di UIN Sunan Ampel Surabaya.

Abdul Mujib. Lahir di Pati Jawa Tengah, tanggal 04 Juni 1990. Ia menempuh S1-nya di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta jurusan Bahasa dan Sastra Arab. Pada jurusan ini, ia menghasilkan karya ilmiah berjudul "Unsur-Unsur Psikologi Tokoh Aku dalam Cerpen asy-Syafaq (Analisis Psikologi Sigmund Freud)" sekaligus menjadi syarat mengakhiri studi sarjananya. Studi S2-nya ditempuh pada universitas yang sama dengan konsentrasi Ilmu Bahasa Arab. Karya ilmiah yang dihasilkan pada jenjang ini berjudul "Kalimat Perintah dan Larangan dalam Hadis asy-Syarif". Selain menempuh studi formalnya di UIN Sunan Kalijaga, ia menimba ilmu agama di Pondok Krapyak. Sekarang, aktif sebagai dosen bahasa Arab di IAIN Pekalongan dan mengajar bahasa Arab di lingkungan Pondok Krapyak Yogyakarta.

Syarif Hidayatullah. Lahir di Aikmel, 28 Januari 1989. Ia menyelesaikan sarjananya di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan meneliti "al-Aṭfāl al-Ghābah Qiṣṣah Qaṣīrah: Studi

Analisis Aktansial" sebagai syarat kelulusan. Ia melanjutkan studinya di Almamater yang sama dengan meneliti "Doa dalam al-Qur'an dan Hadis: Studi Analisis Uslub" sebagai tugas akhir jenjang magisternya. Kecintaannya terhadap ilmu, membawanya ke kota kelahiran Rasulullah. Saat ini, ia sedang menimba ilmu di Makkah.

Muhammad Alghiffary. Lahir di Batang, 08 Juni 1990. Pada tahun 2009, ia menimba ilmu agama di Ponpes al-Munawwir Komplek Nurussalam sembari menempuh S1-nya di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Jurusan Bahasa dan Sastra Arab. Studinya di UIN dapat dilihat melalui karya ilmiahnya yang berjudul "Qissah al-'Iqab al-Qasirah li Musthafa Lutfi al-Manfaluthi (Dirasah Binaiyah wa Simaiya li Charles Sanders Peirce)" sebagai penanda akhir studi sarjananya. Kecintaannya terhadap semiotika membawanya melanjutkan studi S2 di kampus yang sama. Teori semiotika pun dipilih untuk memenuhi tugas akhir studi magisternya, berjudul "Makna Semiosis Kisah Nabi Nuh. dalam Al-Qur'an (Kajian Semiotika Umberto Eco)". Pada kesempatan selanjutnya, tugas akhir jenjang magister, dikembangkan menjadi buku yang berjudul *Al-Qur'an Melukiskan Kisah Nabi Nuh A.S. Kajian Semiosis*. Sekarang, ia aktif mengajar di IAIN Pekalongan dan STEI Yogyakarta.

Minan Nuri Rohman. Lahir di Jepara, 23 Oktober 1986. Putra kedua dari empat bersaudara ini menempuh pendidikan di MTs Matholi'ul Ulum Banjaragung, Bangsri Jepara sembari *nyantri* di Pondok Pesantren Darul Musyawaroh, kemudian

melanjutkan pendidikan tingkat menengah atas di MAK Hasyim Asy'ari Bangsri Jepara dan Pesantren Hasyim Asy'ari. Tahun 2005 melanjutkan studi strata satu (S-1) Program Studi Bahasa dan Sastra Arab di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta dan pada tahun 2014 melanjutkan pendidikan stata dua (S-2) Program Studi Ilmu Bahasa Arab Jurusan Interdisciplinary Islamic Studies UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Saat ini pria yang juga pernah singgah di Pesantren Mahasiswa Hasyim Asy'ari Yogyakarta binaan (alm. KH. Zainal Arifin Thoha) menjadi praktisi dan konsultan perbukuan di sejumlah penerbitan dan instansi pemerintah maupun swasta sejak 2009 hingga sekarang. Saat ini ia mejadi owner Penerbit Trussmedia Grafika.

Aktif menulis resensi buku dan artikel yang telah dimuat di sejumlah media massa, seperti Kompas, Koran Sindo, Kedaulatan Rakyat, Suara Merdeka, Pikiran Rakyat, dll. Pernah juga menjadi *volunteer* penulisan buku *Kronik Seabad Kebangkitan Nasional* (i: boekoe; 2008), Penulis bersama (bunga rampai) buku berjudul *Seratus Karya Sastra Indonesia yang Patut Dibaca Sebelum Dikubur* (i:boekoe; 2009), Editor dan Penulis buku *Pemuda Cinta Tanah Air* (Matapena Institute Yogyakarta bekerjasama dengan Kementerian Pemuda dan Olahraga; 2011).

Penulis bisa dihubungi lewat alamat email: one_trussmedia@yahoo.com dan Cp 08 222 923 8689/ WA: 0857 291 888 25.

الإدارة العالية الجمعية
N U
١٣٤٤
1926

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJOGO

YOGYAKARTA – INDONESIA

Linguistik Arab selama ini menjadi objek bahasan yang sempit, karena pembahasannya dapat dikatakan tidak pernah keluar dari tiga kitab utama yang biasa diajarkan di pesantren, yaitu: Jurūmiyyah, Amritī, dan al-Fiyyah. Dari ketiga kitab tersebut, al-Fiyyah menjadi kitab pamungkas para pelajar mempelajari ilmu bahasa Arab. Bisa dikatakan, pelajar yang menguasai al-Fiyyah berarti menguasai ilmu bahasa Arab.

Selain menjadi objek bahasan yang sempit, linguistik Arab juga menjadi objek bahasan yang asing, karena sumber-sumber keilmuannya terpisah oleh waktu yang sangat jauh tanpa mendapat dukungan publikasi yang memadai. Akibatnya, para pelajar merasa kesulitan mengakses sumber-sumber keilmuan bahasa Arab sebagai bahan rujukan. Tak banyak pelajar yang mengetahui linguis Arab klasik sekaliber Sibawaih, Jahiz, ibnu Jinni, dan Jurjani. Pemikiran para linguis Arab klasik tersebut sejatinya telah mendahului pemikiran-pemikiran para linguis modern Barat, salah satunya Ferdinand de Saussure (seorang bapak linguis modern).

Buku ini menjadi penting untuk dibaca para pelajar ilmu Bahasa Arab, karena memuat pemikiran-pemikiran kebahasaan para linguis Arab dari klasik hingga modern. Pemikiran para linguis Arab dibahas secara mendalam menggunakan metode deskriptif-analitik. Caranya, beberapa pemikiran dari setiap linguis diambil untuk dibahas secara detail beserta contoh-contohnya. Sebaliknya, ada pula tulisan yang mencoba menyaring pemikiran linguis melalui karyanya.

Buku ini juga penting sebagai pintu pembuka khasanah pengetahuan ilmu bahasa Arab, karena di dalamnya terdapat referensi-referensi Arab yang mungkin bagi sebagian pembaca merasa asing terhadap referensi-referensi tersebut atau belum pernah mengetahuinya. Buku ini dapat memudahkan pembaca mengetahui linguistik Arab sebagai langkah awal menyelami khasanah pengetahuan ilmu bahasa Arab, karena sarana komunikasi buku menggunakan bahasa Indonesia.

TRUSSMEDIA GRAFIKA
Jl. Gunungan, Karang RT. 03, No. 18
Singosaren, Banguntapan, Bantul, DIY
Phone. 08 222 923 8689/ WA. 0857 291 888 25
Email: one_trussmedia@yahoo.com

ISBN 978-602-5747-33-5
9 786025 747335